Philosophie.

Mose ben Salomo von Salerno

und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums

Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der hohen Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau
vorgelegt von

Stanislaus Simon

Promotion: 20. Januar 1932.

1931.

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen KG., Ohlau i. Schl.

Diss. Breslau
1932.

*27726

Referent: Prof. Dr. L. Baur.
Korreferent: GRR. Prof. Dr. Kühnemann

Tag des Rigorosums: 4. Febr. 1931

Gedruckt mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Breslau.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Andenken meines Großvaters

B. L. Simon

Vorwort.

Das philosophische Denken im christlichen Mittelalter versucht sich und gestaltet sich hauptsächlich an dem dogmatischen Lehrgehalt des Christentums. Seine Hauptaufgabe war, durch Anwendung des philosophischen Denk- und Begriffsapparates, vorzugsweise der aristoleschen, oft mit neuplatonischen Elementen durchsetzten Lehren diesen dogmatischen Lehrgehalt auf logische Weise anzuordnen und ihm eine wissenschaftliche Grundlage zu geben.

Zu einer philosophischen Erklärung der Dogmen waren die christlichen Apologeten in erster Linie durch die Angriffe philosophisch geschulter Gegner, vor allem der Araber und Juden genötigt. Aber gerade in dieser ständigen Auseinandersetzung mit den Gegnern der Dogmen entwickelt und gestaltet sich das philosophische in den Dienst der Theologie gestellte Denken des christlichen Mittelalters, an das im Zusammenhang mit dem ungeheueren Aufschwung der Philosophie bei den Arabern und Juden im späteren Mittelalter immer neue Aufgaben und Anforderungen gestellt wurden.

So wie einerseits also die Bedingung für das Eindringen in den Geist des mittelalterlichen Denkens die Beherrschung und wissenschaftliche Durchdringung der patristischen und scholastischen philosophisch-theologischen Literatur ist, deren Ziel die philosophische Fundierung der Dogmen darstellt, so ist es anderseits nicht zuletzt die Kenntnis der jüdischen und arabischen Streitschriftenliteratur gegen die Dogmen, die das Bild der mittelalterlichen Denkweise vervollständigt.

Diese meistens arabisch, nicht selten aber auch hebräisch geschriebenen Streitschriften, die vielleicht über manches Dunkle und Unverständliche in der mittelalterlichen philosophisch-theologischen Literatur Aufschluß geben könnten, ruhen zur Zeit größtenteils noch handschriftlich unediert in verschiedenen Bibliotheken der Welt.

Aufgabe vorliegender Arbeit ist es, ein sehr wichtiges Moment in der weitläufigen und zur Zeit noch unübersehbaren

Entwicklung dieser Streitschriftenliteratur, wie es die „Einwendungen" in ihrem philosophischen hier hauptsächlich zur Behandlung stehenden Teile darstellen, quellenkritisch zu beleuchten, und so einen Beitrag zu einer künftigen wissenschaftlichen Gesamtbehandlung dieses interessanten und aufschlußreichen Gebietes zu liefern.

Im Zusammenhang damit ergibt sich für diese Arbeit die Aufgabe, die ziemlich im Dunkel ruhende Gestalt des Verfassers der „Einwendungen", Mose ben Salomo, soweit das vorhandene Quellenmaterial es gestattet, in ein schärferes Licht zu rücken.

Inhaltsverzeichnis.

A. Abhandlung.
„Mose ben Salomo von Salerno und seine philosophischen Auseinandersetzungen mit den Lehren des Christentums". 11
I. Einleitung 11
1. Bibliographische Vorbemerkung.
2. Biographisches über Mose ben Salomo von Salerno.
3. Die Quellen des Mose ben Salomo.
II. Die philosophischen Auseinandersetzungen Mose ben Salomos mit den Lehren des Christentums. 23
1. Allgemeine Charakteristik.
2. Der Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes.
3. Die Ewigkeit Gottes.
4. Die Bewegungslosigkeit Gottes.
5. Die göttliche Ubiquität.
6. Größenlosigkeit Gottes.
7. Der Begriff der Hyle in den „Einwendungen".
8. Der Begriff der Seele.
9. Die Lehre von der göttlichen Geistesemanation.
III. Beziehungen zur zeitgenössischen Scholastik. (Thomas von Aquino und Raymundus Lullus.) 40
B. Text der „Einwendungen."
1. Besprechung der Handschrift und des Textes. 50
2. Deutsche Uebersetzung der „Einwendungen". 51
3. Hebräischer Text. I—XX

Quellen- und Literaturverzeichnis.

Quellen.

I. Handschriftliche Quellen.

1. „Einwendungen" von Mose ben Salomo von Salerno cod. Breslau (Handschriftenkataloge): bei Saraval 26 b, bei Zuckermann 59 I.
2. Kommentar zum „Führer" (Maimonides) von Mose ben Salomo von Salerno cod. mon. bei Steinscheider Nr. 370.

II. Gedruckte Quellen.

1. Aristoteles: „Metaphysik", „Buch der Kategorien", „Physik", „De anima".
2. Augustin: „De Trinitate", „Vorträge über das Johannes-Evangelium".
3. Boethius: „De duabus naturis et una persona Christi",
4. Abraham ibn Esra:: „Kommentar zu Exodus".
5. Maimonides: „Führer", „Maamar tchijath ha-methim", „Milloth hahiggajon" (Buch der Logik).
6. Saadja Gaon: „Emunoth we-Deoth".
7. Jehuda Halevi: „Kusari".
8. Thomas von Aquino: „Summa Theologica", „Summa contra Gentiles".
9. Raymundus Lullus: „Disputationen" (bei Ivo Salzinger, Mainz 1721 ff. Bd. IV).

Literatur.

1. J. Perles: Die in München aufgefundene lateinische Uebersetzung des maimunischen „Führers" MGWJ. 1875.
2. Moritz Steinschneider: „Hebräische Bibliographie" VI, VII und XV, „Il Buonarotti" 1873, „Donollo" in Virchows Archiv, Jahrg. 76 ff.
3. M. Güdemann: „Geschichte des Erziehungswesens und der

Kultur der Juden in Italien während des Mittelalters". Wien 1884.
4. Vogelstein und Rieger: „Geschichte der Juden in Rom" Bd. I. Berlin 1896.
5. D. Kaufmann: „Attributenlehre" Gotha 1877.
6. Adolf Posnanski: „Schiloh". Leipzig 1904.
7. Harnack: „Dogmengeschichte". Tübingen 1914.
8. Schwane: „Dogmengeschichte". Freiburg (Breisgau) 1892.
9. Georg Graf: „Die Philosophie des Jahja ibn Adi". Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, H. 7. Münster 1910). „Al Rahib" (Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie. Jahrg. XX, S. 160 ff.).
10. Jacob Guttmann: „Thomas von Aquino und das Judentum".
11. Otto Keicher: „Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie". Münster 1909 (Beiträge VII H. 4—5).
12. Clemens Baeumker: „Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie". Münster 1890.
13. Eugen Rolfes: „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnis Gottes zur Welt". Berlin 1892.

A.
Abhandlung.

I. Einleitung.

1. Bibliographische Vorbemerkung.

Die bisherige Literatur über Mose ben Salomo aus Salerno erschöpft sich in wenigen Notizen, die wir hier und da in der Literatur zerstreut finden.

Als einer der ersten macht J. Perles[1] im Zusammenhang mit der in München aufgefundenen lateinischen Uebersetzung des maimunischen „Führers" auf den Kommentar zu diesem Werke von Mose ben Salomo aus Salerno[2] aufmerksam, wobei er auch seine beiden apologetischen Schriften „Maamar ha Emuna"[3] und „Taanoth"[4], welch letztere im Folgenden den Mittelpunkt unserer Untersuchung bilden soll, erwähnt.

Dann nimmt Moritz Steinschneider in seinen Notizen hauptsächlich zu dem Morehkommentar Stellung[5] und kommt zu dem Ergebnis, daß der vorliegende Morehkommentar bereits eine zweite Rezension darstellt. Der Morehkommentar ist ferner nach Steinschneider „fast eine Art Paraphrase mit Erklärung oder Uebersetzung schwieriger Worte in italienischer Form. Selten legt er (Mose ben Salomo) eigene Betrachtung ein."[6]

Ferner teilt M. Güdemann[7] einige Stellen aus dem Morehkommentar und den „Einwendungen" mit, wobei er besonders auf die in den „Einwendungen" erwähnten Namen christlicher Gelehrten eingeht. Im übrigen faßt er die Ergebnisse von Perles und Steinschneider zusammen.

1) M.G.W.J. Jahrg. 1875 Seite 15 u. 21 (Anm. 13).
2) Handschriftlich in der Hof- u. Staatsbibliothek, München cod. mon. 370 und 60. Den Text und die Handschriften hat M. Steinschneider in dem Katalog der hebr. Hss. der Hof- u. Staatsbibliothek München (unter 370 u. 60) kurz aber erschöpfend besprochen. In der vorliegenden Arbeit habe ich cod. mon. 370 benutzt.
3) „Das Werk des Glaubens". Die Schrift ist verlorengegangen.
4) „Die Einwendungen" cod. Breslau 59 I (Jüd. Theol. Seminar).
5) Hebr. Bibl. VI S. 31, VII S. 62 u. 136, XV S. 86. Il Buonarotti 1873 S. 139 ff. Virchows Archiv Jahrg. XXXVIII S. 76.
6) Hebr. Bibl. XV. S. 86.
7) Gesch. d. Erziehungswesens u. d. Kultur d. Juden in Italien. Wien 1884.

Auch D. Kaufmann[8] zitiert in seiner „Attributenlehre" einige Stellen aus dem Morehkommentar. Er legt dort besonderen Nachdruck auf die Lesarten verschiedener Stellen des „Führers" bei Mose ben Salomo.

Sieht man von der Notiz A. Posnanski's[9], der die auf Genesis 49, Vers 10 sich beziehende Stelle[10] anführt und von den Notizen H. Vogelstein's[11] ab, so ist das alles, was an Literatur über Mose ben Salomo zu nennen wäre.

Da es also eine vollständige quellenmäßige Bearbeitung der Schriften von Mose ben Salomo nicht gibt, werden wir uns in der vorliegenden Arbeit hauptsächlich auf die Quellen stützen.

2. Biographisches über Mose ben Salomo.

Ueber das Leben des Mose ben Salomo von Salerno ist nur sehr wenig bekannt.

Sicher ist nur, daß er um die Mitte des 13. Jahrhunderts in der berühmten Stätte der mittelalterlichen Medizin, in Salerno, lebte und sich wegen seines umfassenden Wissens sowohl bei seinen Glaubensgenossen wie auch bei den Christen eines großen Ansehens erfreute.

Er nennt wiederholt in dem Morehkommentar und in den „Einwendungen" Namen mehrerer christlicher Gelehrter,[12] mit denen er freundschaftliche Beziehungen pflegte und über religiöse Fragen disputierte. Mit einem von ihnen, Nicolò di Giovenazzo,[13] den er mehrmals als „den christlichen Gelehrten" schlechthin bezeichnet, aller Wahrscheinlichkeit nach dem Schüler des Heiligen Dominikus, Nicolo de Paglia aus Giovenazzo, las er sogar eine lateinische Uebersetzung des „Führers", die sie dann gemeinsam besprachen.[14]

Zur genaueren Bestimmung seiner Lebenszeit hätten wir vielleicht eine Stütze in den Angaben über die Entstehungszeit seiner Werke, insofern wir diesen annähernd Glauben schenken können.[15] Danach hatte er im Jahre 1240 schon sein zweites

8) „Attributenlehre" Gotha 1877 S. 443 Anm. 124, 459 Anm. 146, 491.
9) „Schiloh" Lpz. 1904, S. 143 u. Beleg S. XXI.
10) „Einwendungen" Bl. 258 b.
11) „Gesch. d. Juden in Rom", Brl. 1896 S. 269 u. 398.
12) Pietro di Bernia (-Hibernia?): „Einwendungen" 246 b, Morehkom. 161 b (zu Moreh I c. 74). Der große Marchese Bertholdo: Morehkomm. 13 a (zu Moreh I, c. 2.) Philippo, der ihr Lehrer ist, wahrscheinlich ein hoher kirchlicher Würdenträger. „Einwendungen" 248 b. Nicolo di Giovenazzo: (s. unten) und Andere, von denen sich leider nichts Näheres sagen läßt.
13) Vgl. Güdemann, a.a.O. Seite 228 u. ff.
14) Morehkomm. Bl. 11a (zu Moreh I c. 2.)
15) Als die Schrift, die M. als erste verfaßte, wäre die verlorengegangene

Werk verfaßt.[16] Nimmt man dazu, daß seine sehr lebendigen Erinnerungen an die Streitigkeiten zwischen den Maimonisten und den Antimaimonisten, die auf eigenes Erlebnis dieser Ereignisse schließen lassen, noch in die ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts verweisen, so geht man wohl in der Annahme nicht fehl, daß M. schon Anfang des 13. Jahrhunderts gelebt hat.

3. Die Quellen des Mose ben Salomo.

a. Nichtjüdische Quellen.

Die Kenntnis der griechischen Philosophie scheint sich bei M. hauptsächlich auf Aristoteles zu beschränken.

Er nennt zwar von den Vorsokratikern den Heraklit[17], behauptet aber, daß Heraklit in seiner Lehre die Existenz der Bewegung bestreitet (!) und dadurch Aristoteles zur Widerlegung seiner verkehrten Ansichten veranlaßt habe.[18]

Auch von Plato scheint M. nur geringe, offenbar aus sekundären Quellen geschöpfte Kenntnisse zu haben. Er stellt ihn zwar in eine Reihe mit Aristoteles und Mose als denjenigen, der zuerst die wahre Gotteserkenntnis besaß,[19] weiß auch zu berichten, daß Plato den Dialog „Timaios" für seinen Schüler Timaios schrieb,[20] deutet aber die von Maimuni richtig verstandene Ideenlehre[21] im Sinne der neuplatonischen stufenweisen Emanation der göttlichen Willensäußerungen (ha-hanhāgā) vermittels der Sphären, Gestirne und Intelligenzen —, die er, merkwürdig genug, den platonischen Ideen gleichsetzt — in die sublunare Welt.[22]

Streitschrift „Maamar ha Emuna" zu nennen, die sowohl im Morehkomm (17 b) wie auch an mehreren Stellen der „Einwendungen" erwähnt wird. („Einwendungen" 247 b,, 250 b u. 252 a).

16) Im Morehkomm. (Bl. 228 b) wird das Jahr 5000 nach der Weltschöpfung = 1240 n. Chr. genannt, in den „Einwendungen" (Bl. 261 b) — das Jahr 1270 n. Chr.

17) Kommentar zu Moreh I c. 51. Īraglīṭūs še-āmar ēn tnū'ā nimṣēṯ

18) In Wirklichkeit bekämpft Aristoteles (Met. I B. IV c. 5. 1010 a und b) die Lehre des Heraklit gerade im Gegenteil deswegen, weil sie den ewigen Fluß und die ständige Bewegung der Dinge behauptet und verficht gegen sie das Prinzip der Beharrung in der Natur. Dagegen verficht Aristoteles das Prinzip der Bewegung gegen Zeno (Phys. VI, 9), der diese überhaupt leugnet.

19) Komm. zu Moreh II c. 32 (Bl. 275 b): w-hēm Mōše rabbēnū w-Aflāṭūn wa-Arisṭūṭīl šen-nōda' eṣlām mṣī' ūṯ haš-šēm.

20) Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 213 b):

21) Moreh II c 6:

22) Komm. zu Moreh II c. 6 bemerkt M. zu den Ausführungen Maimunis über die Ideenlehre. kī hā-hanhāgā šōfa'aṯ mimmenū 'al haś-śḵālīm k-fī siḏrān... ū-min haś-śḵālīm . . . 'al hag-galgālīm.

Diese Mißdeutung im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre scheint der neuplatonische Terminus (Intelligenzen), den Maimuni als Bezeichnung für die Ideen gebraucht, veranlaßt zu haben.

Eingehendere und umfassendere Kenntnisse besaß M. in der aristotelischen Philosophie. Er nennt Aristoteles den „Weisen aller Weisen“[23] und stellt ihn neben Maimuni als eine unumschränkte Autorität und Norm der Wahrheit auf allen Gebieten des menschlichen Wissens. Das Buch der Kategorien benutzt er, wie er selbst berichtet, als Handbuch der Logik zur Lösung schwieriger Stellen im Moreh.[24] Er benutzt dieses Buch auch häufig in seinen apologetischen Auseinandersetzungen, wie aus den „Einwendungen“[25] öfters hervorgeht. Oft werden auch andere Bücher des Aristoteles genannt.[26]

In den „Einwendungen“ beruft sich M. öfters, wie wir im folgenden sehen werden, auf die Gotteslehre Aristoteles', um die vollkommene Transcendenz des aristotelischen Gottesbegriffs der christlichen Auffassung von der Fleischwerdung Gottes gegenüberzustellen.

Von den griechischen Philosophen nennt M. ferner Epikur im Anschluß an die Kritik Maimunis an der atomistischen Seelenlehre.[27] Er scheint aber den Philosophen nur aus dem „Führer“ gekannt zu haben.

Von den Kommentatoren des Aristoteles werden Alexander von Aphrodisias[28] und Averroes[29] erwähnt. Sie werden kurzweg „seine Anhänger“[30] oder auch „Schüler“[31] genannt. Ihre Lehren finden sonst keinen Widerhall bei M., der im übrigen keine Spuren der Kenntnis dieser philosophischen Schriftsteller

---

23) Komm zu Moreh II, Bl. 291 b.

24) Komm. zu Moreh I c. 73. wa-ănī ra'īṯī b-Sēfer ham-Ma'ămārōṯ šel Ărisṭuṭil.

Vgl. „Buch der Kategorien“ c. IV. Im Komm. zu Moreh I c. 57 (Bl. 89 a) benutzte M. ganz zweifellos die Ausführungen Aristoteles' über die Zahl als diskrete Größe („Buch der Kategorien“ c. 4). Das Problem spielt dann im Zusammenhange mit der Polemik gegen die Trinitätslehre in den „Einwendungen“ eine sehr wichtige Rolle.

25) „Einwendungen“ Bl. 245b und 248a stützt sich M. auf die Definition der Zahl bei Aristoteles („Buch der Kategorien“ c. 5) ibid. 248b — auf den Begriff der Relationen („Buch der Kategorien“ c. 5.).

26) Met.: Mohrekomm. 118b (zu I c. 69), 130b u. a. Phys.: Komm. zu Moreh II c. 22 (Bl. 243b), Ethik: Komm zu Moreh II c. 36 (Bl. 251b), Ueber die Seele: Komm. zu Moreh I c. 73 (Bl. 152b). Manche, wie es scheint, naturwissenschaftliche Schriften des Aristoteles kennt M. nur vom Hörensagen. Zu Moreh I c. 41. šama'ti še-Ărisṭuṭil āmar kī had-dām miṯjalleḏ bak-kaḇēḏ

27) Ἐππίκουρος

28) Komm. zu Moreh I c. 73 (Bl. 143a).

29) Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 213b) und Komm. zu Moreh II c. 3 (Bl. 189b).

30) Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 213b).

31) Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 213b) und ibid. zu c. 3 (Bl. 189b).

verrät. Das legt den Schluß nahe, daß auch sie ihm nur dem Namen nach bekannt waren.[32]

Beschränkt sich die Kenntnis der griechischen Philosophie bei Mose ben Salomo hauptsächlich auf Aristoteles, so sind seine Kenntnisse der christlichen theologischen und philosophischen Literatur ungleich umfassender und eingehender.

Vor allem bekundet M. erstaunliche Kenntnisse des Neuen Testamentes, hauptsächlich der Evangelien.[33]

Im Zusammenhang mit der Exegese der strittigen Bibelstelle Daniel IX, Vers 24 und 26 nennt M. die bekannte Bibelübersetzung des Hieronymus und die Bibelexegese des Augustinus.[34]

Von den ältesten Kirchenlehrern kennt M. die beiden für die Gestaltung der christlichen Dogmenlehre grundlegenden: Augustinus[35] und Boethius[36]. Von Augustinus hatte er allem Anschein nach die Schrift „De Trinitate"[37] gelesen.

Von Boethius hatte er die kleine Schrift „De duabus naturis et una persona Christi" gekannt.[38]

Er zitiert in italienischer Sprache aus dieser Schrift die dort enthaltene Definition der Person in der Gottheit[39], die ja bekanntermaßen das ganze Mittelalter hindurch die gesamte Scholastik beherrschte und noch bei Thomas von Aquino[40] zu finden ist. Diese beiden Schriften sind, wie es scheint, die Hauptquellen, aus denen M. seine Kenntnisse der christlichen Dogmen schöpfte. Er hat aber zweifellos Vieles in seinen zahlreichen Unterredungen mit christlichen Geistlichen und Gelehrten erfahren.

Die pantheistischen Gedanken, die M. in seinen beiden Schriften öfters zum Ausdruck bringt, und ihre spezifische Form lassen vielleicht auf eine Beziehung zu der pantheisierenden Richtung in der scholastischen Philosophie schließen,

32) Wahrscheinlich waren sie ihm aus dem „Führer" bekannt, wo sie öfters erwähnt werden.

33) In dem exegetischen Teile der „Einwendungen" (254a—267b) führt er mehrere Stellen aus den Evangelien an (Bl. 255b — Matth. V, Vers 12, I, Vers 23, Bl. 256b — Matth. XIII, Vers 5 und VIII, Vers 23—27. Mohrekomm. Joh. X, Vers 30 u. a.) In seinen Auseinandersetzungen holt sich M. öfters die Waffen aus den Evangelien, so z. B. führt er zwei sich widersprechende Stellen aus den Evangelien an (257b—258a): Johannes X, Vers 30 ibid. XIV, Vers 28.

34) „Einwendungen" Bl. 265a.

35) „Einwendungen" Bl. 246a und 265a.

36) „Einwendungen" Bl. 248a.

37) Diesen Schluß legen mehrere Begriffsbestimmungen aus dem Bereiche der Dogmatik nahe, die ziemlich nahe Verwandtschaft mit den augustinischen aufweisen.

38) Nicht wie Perles a.a.O. S. 22 meint: „Die Boethius zugeschriebene Schrift De Trinitate".

39) Bl. 248a („Einwendungen").

40) Thomas L. IV c. G. L. IV Kap. XXXVIII.

die in England von Johannes Scotus Eriugena eingeleitet, um die Mitte des 12. und um die Wende des 12. und 13. Jahrhunderts in Amalrich von Bena und in Italien in David von Dinanto wie auch vor allem in dem stark pantheistisch gerichteten Sektenwesen wieder auflebte. Gewiß ist aber, daß M., der die geistigen Strömungen der Zeit auf sich wirken ließ, auch von dieser Richtung berührt wurde, was dann einen Niederschlag in seinen Schriften zur Folge hatte.[41]

b. Jüdische Quellen:

Sehr gründliche und weitgreifende Kenntnisse zeigt Mose ben Salomo auf dem Gebiete der jüdischen Literatur u. zw. in allen ihren Wissenszweigen.

Den Pentateuch kennt er zum größten Teil auswendig,[42] was ihm in seinen religiösen Unterredungen mit christlichen Gelehrten immer einen geeigneten Schriftvers als Stütze für die von ihm vertretene Ansicht bereitzuhalten und mit seltenem Scharfsinn zu verwenden ermöglicht.

In seiner den zweiten (exegetischen) Teil der „Einwendungen" im wesentlichen ausfüllenden Polemik, die er gegen die Deutung verschiedener Stellen aus dem alten Testament[43] auf Christus entwickelt, greift er nicht selten zu philologischen Beweismitteln, die sein tiefes, sprachliches Empfinden und seine gründliche Beherrschung der hebräischen Sprache in allen ihren Feinheiten bekundet.[44] Er weiß auch die betreffenden Stellen als Hinweis auf die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes zu erklären und seine Ausführungen mit Tatsachen aus der jüdischen Geschichte zu belegen.

---

41) Kommentar zu Moreh I, Bl. 27a: „Für jeden Gebildeten liegt es klar am Tag, daß Gott das All und in allem ist . . . und es keinen Ort gibt, der von seinem Wesen nicht erfüllt wäre". ibid. Blatt 27b „Es ist bekannt, daß das Wesen Gottes die Welt erfüllt, was sich aus der Betrachtung der irdischen Dinge ergibt, die sein Wesen aufweisen" . . .
„Einwendungen" Bl. 252b: „. . . denn er ist das All, wie es in Jesaia (!) heißt: „Ich bin es, der die Erde und den Himmel erfüllt; und wie etwa die Luft den Weltraum erfüllt, und alles in sie eingetaucht ist, ohne sie zu gewahren, so ist auch Gott das All, und alles ist in ihm . . . . und er in seiner Allmacht erhält sie alle"

42) Die von ihm zitierten Schriftverse weichen in ihrem Wortlaut in der Regel vom Text ab, was noch mehr die Annahme seiner gedächtnismäßigen Beherrschung des Pentateuchs bekräftigt.

43) Z. B. Jesaia VII, Vers 14 (Bl. 255b), Genesis 49, Vers 10 (Bl. 258b) und viele andere.

44) Z. B. in seinen Erörterungen über die berühmte Stelle in Jesaia VII, 14, weist er nach, daß das Wort ʿalmā nicht notwendig Jungfrau bedeuten muß, wofür die hebr. Sprache bekanntlich das Wort bṯūla gebraucht. Er bringt dafür Belege aus Genesis XXIV, Vers 16 und Prov. 39, Vers 19 und ff.

Nicht selten bedient er sich in seinen Ausführungen talmudischer Redewendungen[45] und dem Talmud eigener logischer Konstruktionen,[46] was von seiner gründlichen Beherrschung dieses wichtigen jüdischen Wissenszweiges Zeugnis ablegt.

Von den ältesten jüdischen Autoren nennt M. mehrmals den noch in talmudischer Zeit lebenden bekannten aramäischen Bibelübersetzer Jonathan ben Usiel.[47]. Er rühmt sein Bestreben, in seiner Uebersetzung die anthropomorphen Vorstellungen in der Bibel, die wörtlich genommen zu einer verkehrten Gottesauffassung führen können, stets zu umschreiben, oder in philosophischer Weise zu deuten.

M. nennt ferner die beiden jüdischen Religionsphilosophen, die um die Wende des 10. zum 11. Jahrhundert blühten, Saadja Gaon und Hai Gaon. Er zählt im Anschluß an die Ausführungen Maimunis über die Einflüsse der Mutaziliten auf die jüdische Religionsphilosophie[48] die beiden Gelehrten zu den Anhängern dieser philosophischen Richtung und bezeichnet sie als diejenigen, die die Lehren der Mutaziliten in der jüdischen Religionsphilosophie verbreitet haben. Er bemerkt aber, daß er das nur vom Hörensagen weiß,[49] und was Saadja besonders anbetrifft, so habe er das der Einleitung zu seinem Jezirakommentar entnommen.[50] Saadja nennt M. ferner „einen der Größten Jsraels". Den Kommentar zum Pentateuch von Saadja kennt Mose ben Salomo nur aus dem Pentateuchkommentar Abraham ibn Esras, der sich dort oft mit den Ansichten Saadjas auseinandersetzt.[51]

Ob Mose b. S. auch das Hauptwerk von Saadja „Emunoth we-Deoth" kannte, ist schwer festzustellen. Dieses Werk könnte von entscheidender Bedeutung für seine Stellung zum Christentum gewesen sein.[52]

Im Zusammenhang mit der Kritik des Ibn Esra an der Interpretierung des Verses Genesis I,4 durch Saadja erwähnt M. den Grammatiker Mose ibn Chiquitilla,[53] der eine ähnliche

45) „Einwendungen" Bl. 264b. w-raḥămānā libbā ba'ē
46) „Einwendungen" Bl. 256b.
47) Komm. zu Moreh I c. 45 (Bl. 65a).
48) Moreh I c. 71.
49) Komm. zu Moreh I c. 71 (Bl. 124b). kmō šeš-šāma'ti.
50) Ibid.: kmō šem-māṣāṭi bi-ṭhillaṭ pērūšō l-Sēfer Jṣīrā
51) Vgl. z. B. Pentateuchkomm. von Ibn Esra zu Genesis I,1. Mose b. Salomo erwähnt die Kritik des Ibn Esra an der Engelslehre Saadjas. Komm. zu Moreh II, c. 11. (Bl. 206b).
52) Vgl. Saadja „Emunoth we Deoth" II c. V. die Auseinandersetzungen mit dem Christentum.
53) Rabbī Mōše hak-kōhenGiqqāṭiljā

Stellung wie Ibn Esra zu dieser Interpretierung eingenommen haben soll.[54] Diese Stelle scheint auf einen nicht mehr erhaltenen Kommentar zum Pentateuch von den Grammatiker Mose ibn Chiquitilla, von dem wir nur einige Fragmente und Berichte bei verschiedenen jüdischen Schriftstellern im Mittelalter besitzen, hinzuweisen.[55]

In dem Morehkommentar finden wir den Namen Rabbi Jšū'ā hal-lēwī has-Sfardī, der zweifellos Rabbi Jhūḏā hal-lēwī has-Sfardī zu lesen ist.[56]

Die Frage nach der Autorschaft und dem Ursprung des von M. angeführten Buches „Die Himmelspforte" (ša'ar haš-šāmajim), das, wie ihm scheint, ein Gelehrter namens Salomo ben Gabriel (?) geschrieben hat, und das — wie aus den Ausführungen bei M. hervorgeht — die Erklärung der mystischen Schrift „Pirke de-Rabbi Elieser" im Sinne der neuplatonischen Philosophie enthielt, hat schon Steinschneider aufgeworfen und leider offen gelassen.[57]

Der Umstand aber, daß Mose ben Salomo gerade diesem Gelehrten diese neuplatonische Deutung zumutet, legt den Schluß nahe, daß der Name Gabirol möglicherweise durch die Sachunkenntnis oder aus Versehen des Abschreibers zu Gabriel verstümmelt wurde. Als eine Selbstverständlichkeit ergibt sich dann, daß Mose b. S. die Philosophie Gabirols kannte, und ihm manche Kenntnisse des Neuplatonismus verdankte.[58]

---

54) Zu Moreh I c. 65 (Bl. 112a).

55) Samuel Posnanski hat in seinem Buche „Mose ben Samuel hakkohen ibn Chiquitilla" (Lpz. 1895) sämtliche vorhandenen Fragmente und Berichte über diesen Grammatiker gesammelt. In sein Register der Autoren, die Chiquitilla nennen, hat Posnanski diese Stelle nicht aufgenommen. Vgl. Ibid. S. 51 und ff.

Ueber das Interesse, das M. für die hebräische Grammatik bekundet, belehren Namen jüdischer Grammatiker, wie z. B. Ibn Ganach (Komm. zu Moreh I, c. 7 (Bl. 18a), die M. nennt.

56) Komm. zu Moreh I c. 63 (Bl. 108a). Diese Stelle scheint auf Kusari IV, 3 hinzuweisen.

57) Hebr. Bibl. VII Seite 64. Mose b. S. erwähnt dieses Buch im Zusammenhang mit den Ausführungen Maimunis über die mystische Schrift „Pirke de Rabbi Elieser" und den Ergänzungen, die der Schüler Maimunis Jakob Anatoli in seiner Schrift „Malmad ha Talmidim" geliefert hat. Zu seinen Erläuterungen soll Anatoli, wie M. vermutet, das Buch ša'ar haš-šāmajim benutzt haben. So wird dort z. B. der Glanz des göttlichen Gewandes, wie Mose b. S. berichtet, als Emmanation des Göttlichen auf die Sphären usw., die zehn Logoi 'ăśārā ma'ămārōṯ vermöge welcher die Schöpfung zustande kam, (mit den zehn stofflosen stufenweise geordneten Intelligenzen identifiziert) ausgelegt (vgl. dazu seine neuplatonische Deutung der Ideenlehre — unten Seite 13 —).

58) Perles a.a.O. S. 23 nennt ohne weiteres Salomon ben Gabirol. Es wäre auch die andere Handschrift des Morehkomm. cod. mon. 60 auf diese Stelle hin zu untersuchen. Daß M. die Gabirolsche Philosophie kannte, darauf scheinen einige Stellen im Morehkomm. hinzudeuten, wo er von der Emanation des göttlichen Willens šefa' rṣōnī spricht. (Komm. zu Moreh I (Bl. 19b, 21a und 92a u. a.).

Deutlicher sind dagegen die Einflüsse eines anderen jüdischen Neuplatonikers auf M., des Verfassers mehrerer mathematischer und exegetischer Schriften, Abraham ibn Esra. Mose ben Salomo scheint besonders gut mit seinem Bibelkommentar vertraut zu sein, da er ihn in den beiden Schriften sehr oft anführt und die dort überall eingestreuten neuplatonischen Gedanken häufig zitiert. Bisweilen geschieht das auch ohne Nennung des Verfassers.[59]

Von entscheidender Bedeutung und Tragweite war aber der Einfluß des größten jüdischen Religionsphilosophen im Mittelalter, Mose ben Maimon, auf Mose ben Salomo von Salerno.

Wie hoch Mose ben Salomo die Bedeutung Maimunis für das Judentum und für die jüdische Religionsphilosophie schätzte, geht aus mehreren Stellen der „Einwendungen" und des Morehkommentars hervor.[60]

Er bezeichnet ihn als denjenigen, der eine Aussöhnung zwischen der aristotelischen Philosophie und dem Lehrgehalt des Judentums herbeiführte,[61] durch eine vernunftgemäße philosophische Begründung diesen Lehrgehalt gleichsam wie mit einer undurchdringlichen Mauer umgab und vor jedem Angriff von außen schützte.[62]

In dieser seiner tiefsten Ueberzeugung von der großen Bedeutung Maimunis für das Judentum, des Mannes, der mit dem Werkzeug der Philosophie an die Lehren des Judentums herantrat, und Klarheit und Uebersicht in sie brachte und sie damit einerseits nach außen hin ihren Gegner gegenüber mit den Waffen der Vernunft und der Philosophie schützte, nach innen aber für die Gläubigen die Möglichkeit einer Durchdringung und Beherrschung des Gesamtgutes des jüdischen Wissens schuf, in dieser Ueberzeugung kann Mose ben Salomo dem Gegner zurufen: „Wer sich an den Lehren unseres Meisters vergreift, der trachtet nach seinem eigenen Augapfel".[63]

59) So z. B. zitiert er in den „Einwendungen" (Bl. 247b) fast wörtlich einen ganzen Abschnitt aus dem Bibelkommentar des Ibn Esra über die drei Seelenteile und ihre Organe im menschlichen Körper (Ibn Esra „Kommentar zu Exodus" XXIII, Vers 25). Vgl. zu dieser Seelenlehre Rosin: „Die Religionsphilosophie des Abraham Ibn Esra" in M.G.W. J. 1898 S. 28 und ff.

60) Z. B. Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 214b).
Vgl. diese Stelle bei Güdemann a.a.O. S. 319 ff. Note X.
Unter ba'alē haṭ ṭeba' sind hier die Peripatetiker zu verstehen, die die Unerschaffenheit und Ewigkeit der Welt verfochten. Die Lehre von der Unerschaffenheit der Welt war ja bekanntermaßen einer der wichtigsten Punkte, worin Maimuni von Aristoteles abwich.

61) Komm. zu Moreh II c. 13.

62) Vgl. oben Anm. 60.

63) Komm. zu Moreh II c. 13 (Bl. 214b).

Mit diesem Zuruf wendet sich M. gegen die Antimaimunisten, die nach dem Tode Maimunis (1204) das Haupt erhoben und schließlich die Inquisition zur Verbrennung der maimunischen Schriften als ketzerisch veranlaßten.

Moses b. S. wirft ihnen vor, daß sie in ihrem starren Festhalten an dem Wortlaut der Thora oft zu verkehrten anthropomorphen Gottesvorstellungen gelangen[64] und in ihrer Verblendung die Leistungen Maimunis im Dienste des Judentums übersehen und mit schwarzem Undank die Verdienste dieses großen Mannes, dieses „Lehrers und Wegweisers", vergelten.

Der Führung dieses „Wegweisers" vertraut sich Mose b. S. in seinen Auseinandersetzungen mit dem Christentum an, was er am Eingang der „Einwendungen" ausspricht.[65]

Die Absicht Mose ben Salomos war also, mit dem Rüstzeug der aristotelisch-maimunischen Philosophie an das Lehrgut des Christentums heranzutreten und es mit diesen Waffen zu bekämpfen.

Dieser Absicht ist Mose b. S. auch im großen ganzen treu geblieben, obgleich er bisweilen auch andere Philosopheme seinen Auseinandersetzungen zugrundelegt.

Es ergibt sich also von selbst die Aufgabe, zu untersuchen, wie Mose b. S. die philosophischen Begriffsbestimmungen in seinen Auseinandersetzungen mit den Lehrern des Christentums handhabt. Diese Aufgabe kann aber am besten gelöst werden, indem man die Quellen selbst zu Worte kommen läßt. Die Behandlung dieser Frage soll also einer eingehenderen Darstellung der Quellen vorbehalten werden.

Mose b. S. bekundet auch große Kenntnisse der jüdischen Religionsphilosophie unmittelbar nach Maimuni u. zw. sind es zwei jüdische Gelehrte, denen M. seine Aufmerksamkeit schenkt: Seine älteren Zeitgenossen Samuel ben Jehuda ibn Tibbon, der berühmte Uebersetzer des „Führers" aus dem Arabischen ins Hebräische, und Jacob Anatoli.

Diese beiden Gelehrten, Ibn Tibbon und Anatoli, verband außer verwandschaftlichen Beziehungen[66] noch die Liebe zum gemeinsamen Meister Mose ben Maimon, dem sie in ihren Schriften nacheiferten.

---

64) Vgl. diese Stelle bei Güdemann a.a.O. S. 168 und ff.
65) „Einwendungen" S. 245a.
66) Jacob Anatoli war Schwiegersohn des Samuel ibn Tibbon, vgl. Graetz VII, S. 94, Dubnow V, S. 123. (Geschichte der Juden).

Mose b. S. nennt dieses Gelehrtenpaar „seine (Maimunis) Schüler, die in seinen Spuren wandeln".[67]

Warf man schon Maimuni, u. zw. nicht immer mit Unrecht, eine Rationalisierung der Bibel und des Lehrgehaltes des Judentums überhaupt vor, da er ja die Lehren des Judentums mit der Philosophie harmonisieren und das Irrationale, Undurchdringliche mit den Maßstäben der unzulänglichen Menschenvernunft messen und beurteilen wollte, so haben sich diese beiden Jünger Maimunis in ihren beiden bibelexegetischen Schriften den Vorwurf der Rationalisierung der Lehren des Judentums noch weit mehr zugezogen. Denn sowohl in dem „Malmad ha-Talmidim"[68] von Anatoli wie auch in dem „Maamar jiquu ha-Majim"[69] von ibn Tibbon fällt das Bestreben auf, das Irrationale und Uebernatürliche in der Bibel auf eine philosophische Formel zu bringen, und in den biblischen Fabeln Symbole für die als Norm der Wahrheit geltende aristotelisch-maimunische Weltanschauung zu finden.

Aber vielleicht gerade diese nüchterne Rationalisierung des Lehrgehaltes des Judentums, die Entkleidung der Heiligen Schrift und der Haggadah von allem Uebernatürlichen konnte für Mose b. S., diesen an Aristoteles und Maimuni gebildeten Denker, von Anziehung sein. Daher zieht er, wo es sich um Interpretierung schwieriger Bibelstellen oder unklarer, mystischer Vorstellungen aus der Haggadah handelt,[70] zu denen Maimuni im Moreh Stellung nimmt, in seinem Morehkommentar die beiden Schriftsteller zu Rate.

So haben wir, soweit es das vorhandene Quellenmaterial gestattet, einen Blick in die geistige Werkstatt des Mose b. S. von Salerno getan.

---

67) Komm. zu Moreh II c. 26.

68) Eine Sammlung von Schrifterklärungen und Predigten, die Anatoli an Feiertagen gehalten haben soll, und die er dann zu einem Werke „Malmad ha Talmidim" zusammenfaßte.

69) Eine nach den Abschnitten der Bibel eingeteilte bibelexegetische Schrift.

70) So z. B. zitiert M. (Komm. zu Moreh II c. 30 Bl. 271b) die von Anatoli am Eingang des „Malmad" vertretene Ansicht, daß die drei Söhne Adams den drei Grundkräften der menschlichen Seele entsprechen. Aus Maamar jiquu ha majim c. VIII (Komm. zu Moreh II c. 14 Bl. 192a) führt M. die Interpretierung der Vision Jesajas (c. 6) im neuplatonischen Sinne an, so z. B. den Vers Jesaja 6 „und es flog zu mir einer der Seraphim" im Sinne der göttlichen Geistesemanation, die den menschlichen Geist vermittels des intellectus agens erleuchtet. Auch die Schrift Pirke de Rabbi Elieser führt M. in ihrer neuplatonischen Interpretierung, die sie bei Anatoli erfuhr, an. Vgl. oben S. 18 Anm. 57.

Dem Anatoli entlehnte M., wie schon Perles und Güdemann bemerkten, die Formel „Der Gelehrte, mit dem ich mich verbunden habe" mit der Anatoli sein Verhältnis zu Michael Scotus (s. Vorrede zu Malmad) bezeichnet, um damit sein eigenes Verhältnis zu Nicolo de Giovenazzo zu kennzeichnen. Er kann sie aber auch Maimuni Moreh II, 19 entlehnt haben.

M. bietet ein seltenes Beispiel mittelalterlicher Gelehrsamkeit, die sich vor allem in einem fast an Gedankenlosigkeit grenzenden Festhalten an Autoritäten wie Aristoteles oder Maimuni äußert und in der Fähigkeit, fremde Anschauungen und Lehren, die sowohl ihm wie seinen Zeitgenossen als Norm der Wahrheit gelten, in den Dienst seines polemischen Zweckes zu stellen.

Ein selbständiger Denker ist Mose ben Salomo nicht gewesen.

Er hat auch kein philosophisches System hinterlassen, in dem er seine eigenartige gedankliche Welt hätte zum Ausdruck bringen können. Aber die Art, wie er mit dem Begriffsapparat eines Aristoteles und Maimonides arbeitet und ein fremdes gedankliches Gut sich zu eigen zu machen weiß, verrät einen Denker, der zwar nicht schöpferisch in seinen wissenschaftlichen Leistungen ist, der aber die Gabe besitzt, fremdes geistiges Gut in seinem Geiste zu verarbeiten, und auf eine nur ihm eigentümliche Weise zum Ausdruck zu bringen. Diese Begabung äußert sich schon in seinem Kommentar zum Moreh, wo er trotz seiner auffallenden Bestrebung, Maimuni nur zu erläutern und das nicht ganz deutlich Ausgesprochene zu ergänzen, ihn manchmal gerade durch diese Ergänzungen in eine eigentümliche Beleuchtung stellt, die für Maimuni selbst vielleicht nicht allzu wünschenswert gewesen wäre.[71]

Vor allem aber macht sich die Fähigkeit, fremdes Gedankengut in seinen Dienst zu stellen, in den philosophischen Auseinandersetzungen Mose ben Salomos mit den Lehren des Christentums geltend.

Wie Mose b. S. von dem ihm zugänglichen philosophischen Rüstzeug in seiner Polemik gegen das Christentum Gebrauch macht, wie er die Begriffe, mit denen er arbeitet, im Hinblick auf das Ziel, dem sie dienen sollen, handhabt, soll die folgende Darstellung der Quellen deutlich machen.

71) So legt er z. B. (Komm. zu Moreh I c. 19 Bl. 27b) in seine Erklärungen eigene pantheistische Betrachtungen hinein; Maimuni verwahrt sich bekanntlich ausdrücklich gegen pantheistische Mißdeutungen seiner Lehre.

II. Die philosophischen Auseinandersetzungen Mose ben Salomos aus Salerno mit den Lehren des Christentums.

1. Allgemeine Charakteristik.

Es ist schwer, für die systematische Darstellung der „Einwendungen" eine einheitliche Grundlage zu finden. Am wenigsten kann hierzu die Aufeinanderfolge der einzelnen Polemiken selbst dienen, die ohne jede Richtschnur und ohne jeden zwingenden logischen Gedankengang ganz lose aneinandergereiht sind. In erster Reihe wäre dieser Umstand darauf zurückzuführen, daß die „Einwendungen", wie schon aus dem einleitenden Satze hervorgeht,[1] eine Art von Tagebuch darstellen, in das die einzelnen Polemiken in der Reihenfolge, wie sie ausgetragen wurden, aufgenommen worden sind. Diese Annahme unterstützen auch die öfteren Wiederholungen derselben Polemiken in anderer, vielfach aber auch in derselben Form. Das wäre aber eine rein technische Schwierigkeit; die innere Ursache, die eine systematische Darstellung der „Einwendungen" erschwert, ist viel tiefer zu suchen. Die „Einwendungen" entbehren einer einheitlichen philosophischen Grundlage, ja, die philosophischen Ansichten, die den Polemiken zu Grunde liegen, stehen miteinander oft in einem inneren Widerspruch und entstammen ganz verschiedenen, nicht selten sich gegenseitig ausschließenden und bekämpfenden Philosophemen.

Die polemische Methode M.s besteht darin, daß er nicht sowohl von dem Dogma ausgeht, um es mit dem betreffenden philosophischen Grundsatz zu vergleichen; vielmehr geht er in der Polemik jeweils von einem philosophischen Grundsatz aus, der die Anwendung bestimmter Begriffe und Vorstellungen auf Gott negiert, und sucht eben diese Begriffe und Vorstellungen als Voraussetzungen des Dogmas hinzustellen.

So ergibt sich im folgenden die Aufgabe, diese meistens aristotelischen, oft aber auch aus der neuplatonischen Gotteslehre stammenden philosophischen Grundsätze herauszustellen und auf ihren Ursprung zurückzuführen, um so den Maßstab für die Richtigkeit ihrer philosophischen Anwendung bei M. zu gewinnen.

---

1) „Einwendungen" Bl. 245a.

2. Der Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes.

Der Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes, den M. mit Vorliebe seinen Polemiken zu Grunde legt, verrät in seiner Anwendung bei M. nicht nur seinen aristotelischen Ursprung; oft läßt M. in der Anwendung dieses Grundsatzes eine dem Neuplatonismus verwandte Auffassung erkennen.

Aristoteles leitet die Wesenseinfachheit Gottes aus der Stetigkeit der Bewegung ab, die Gott dem All erteilt. Diese Stetigkeit der Bewegung fordert ein unveränderliches, ewig konstantes Verhalten des ersten unbewegten Bewegers; dies ist aber nur bei Annahme der absoluten Unzusammengesetztheit, Wesenseinfachheit Gottes denkbar.[2]

Diese aristotelische Lehre von der Wesenseinfachheit Gottes nahm der Neuplatonismus wieder auf und gab ihr in seiner Verarbeitung eine ethisch-religiöse Färbung. Die Wesenseinfachheit oder Immaterialität Gottes[3], jener höchsten Stufe in der Stufenleiter alles Seins, wurde als Inbegriff absoluter Reinheit und Heiligkeit der tiefsten Stufe jener neupl. Stufenleiter, der Verkörperung des Bösen, Sündhaften der Materie, gegenübergestellt.

In dieser neuplatonischen ethisch-religiösen Färbung ist diese aristotelische Lehre von der Wesenseinfachheit Gottes in die theologisch-philosophische Literatur des christlichen Mittelalters eingedrungen und hat bis in das späte Mittelalter hinein gewirkt. Diese neuplatonische Auffassung von der Wesenseinfachheit vertritt auch Thomas von Aquin, der den Grundsatz aufstellt: „in quolibet tanto est nobilius quanto simplicius".[4]

Auch Mose b. Salomo aus Salerno nähert sich in seiner Auffassung des aristotelischen Grundsatzes von der Wesenseinfachheit Gottes dem Neuplatonismus, obwohl er sich bei seiner Anwendung namentlich auf Aristoteles beruft.[5]

Er bringt das zum Ausdruck, indem er seinem christlichen Unterredner entgegenhält: „Je einfacher ein Wesen ist, umso vollkommener ist es"[6] und dabei auf die nächsthöchste Stufe der neuplatonischen Stufenleiter, auf die intelligentia prima hinweist.

2) Aristot. Phys. VII, 6, 10.
3) actus purus.
4) Summa c. Gent. L. I c. 27.
5) „Einwendungen" 250b.
6) „Einwendungen" 253b.

Der Schwerpunkt der Polemik gegen das Trinitätsdogma im Hinblick auf den Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes liegt in dem von Aristoteles festgelegten Unterschied zwischen τὸ ἕν, dem numerisch Einen und dem τὸ ἁπλοῦν, dem Wesenseinfachen.[7] Das Eine ist danach ein Sachverhalt, der sich zum Vielen verhält, „wie das Maß zum Gemessenen". Es ist also eine quantitative zahlenmäßig ausdrückbare Bestimmtheit in Bezug auf das andere. Das Einfache ist dagegen „eine Wesensbestimmung". Es drückt die immaterielle Beschaffenheit des Wesens aus, unabhängig von allem anderen, es besagt also seine schlechthinnige Unteilbarkeit und Unzusammengesetztheit.

Diese von Aristoteles getroffene Unterscheidung ist für das folgende umso wichtiger, als in der hebräischen Sprache in der die „Einwendungen" geschrieben sind, das Wort eḥād mit seinen Derivaten sowohl τὸ ἕν als τὸ ἁπλοῦν bedeuten kann und in der Tat in beiden seinen Bedeutungen in den Polemiken verwendet wird.[8]

Das Bestreben M.s in den Polemiken geht dahin zu beweisen, daß man bei Annahme der Trinität in Gott nur das τὸ ἕν und zwar als eine aus Teilen bestehende durch die Zahl Eins ausdrückbare Einheit und Ganzheit, nicht aber auch das τὸ ἁπλοῦν die absolute Unzusammengesetztheit und Immaterialität, die Wesenseinfachheit Gottes aufrechterhalten kann. Dabei läßt M. seine neuplatonische Auffassung der Wesenseinfachheit Gottes durchschimmern, die er mit den Worten „das absolut Vollendete, das kein Zusammengesetztsein, keinen Gegensatz und kein Akzidenz in sich begreift" kennzeichnet.[9]

M. führt mehrere ihm bekannte Versuche an, das Trinitäts- und Inkarnationsdogma mit dem aristotelischen Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes in Einklang zu bringen und weist darauf hin, daß sie alle an diesem Unterschied zwischen ἕν und ἁπλοῦν scheitern.

Die in Gott angenommene Dreiheit der Personen fordert ein diese Personen einigendes Band. Dieses Band heißt die göttliche Substanz. Damit wird die Frage nach der Vereinbarkeit des Trinitätsdogmas mit dem Grundsatz von der Wesens-

7) Met. II,7.
8) Für ἁπλοῦν kommt bei M. sonst auch pāšuṭ vor.
9) 251b.

einfachheit Gottes für mehrere sie berührende Auseinandersetzungen auf das Problem des Verhältnisses der drei göttl. Personen zu der göttl. Substanz gebracht.

Kommt die Substanz gleichsam äußerlich, von den Personen wesensverschieden ihnen zu, so ergibt dieser Sachverhalt in voller Uebereinstimmung mit Aristoteles[10] eine Ganzheit in Gott und zwar etwa in dem Sinne, wie ein Behälter die in ihm enthaltenen Gegenstände zu einer zahlenmäßigen Einheit und Ganzheit vereinigt; diese Ganzheit würde sich aber in vier Teile gliedern und also dem Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes widersprechen.

Nimmt man an, daß die göttl. Substanz mit den Personen wesensidentisch ist und in ihnen subsistiert, so hebt man dadurch die Wesensverschiedenheit der Personen und die Zusammensetzung in Gott nicht auf.

Die dritte Möglichkeit wäre, daß die Personen untereinander und mit der göttl. Substanz wesensidentisch sind; dann ist der Forderung nach der Wesenseinfachheit, Unzusammengesetztheit des göttl. Wesens Rechnung getragen. Aber damit ergäbe das göttl. Wesen keine Handhabe für irgendeine Zählbarkeit, weil in ihm dann jegliche Diskretheit, mithin die notwendige Vorbedingung für zahlenmäßige Bestimmtheit fehlt.[11] Aristoteles gibt nämlich als Wesensmerkmal der Zahl an, daß sie an der Aufhebung des stetigen Zusammenhanges erkannt werde.[12] Nach Aristoteles ist die Zahl ferner nicht etwas, was gleichsam von außen her an die Dinge herankommt oder unabhängig und getrennt von den Dingen existiert;[13] sie ist vielmehr ein Ausdruck für eine bestimmte Beschaffenheit eines Dinges; sie besagt vor allem, daß ein durch sie gekennzeichnetes Ding eine Diskretheit und ein Zusammengesetztsein in seinem Wesen aufweist.[14] Kennzeichnet man also das göttl. Wesen nach der Trinitätslehre mit der Zahl „drei", so setzt man sich dadurch mit dem Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes in Widerspruch; denn dann müßte das göttliche Wesen diskret und zusammengesetzt sein, was nach der neuplatonischen Auffassung nur den tief hinter Gott in der Stufenleiter alles Seins stehenden Dingen zukommt.

---

10) Met. B V c. 6.
11) „Einwendungen" 247a und b.
12) „De anima" III,1.
13) Met. XIV,6 im Gegensatz zu den Pythagoreern.
14) „Einwendungen" 248a und b.

Die Unvereinbarkeit der christlichen Lehren mit dem Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes tritt nach nach Mose ben Salomo besonders deutlich beim Inkarnationsdogma zutage, das die eine göttliche Person, die des göttlichen Logos, durch ihre Fleischwerdung von den beiden anderen abhebt und somit nur dem absolut Einfachen des göttlichen Wesens, sondern auch der sinnfälligen Einheit widerstreitet, indem es die Ganzheit des dreipersönlichen Gottes gleichsam räumlich in zwei Teile voneinander sondert. Aber diese räumliche Sonderung der einen Person von den beiden anderen ist nur eine Konsequenz des mit dem Inkarnationsdogma organisch verbundenen Trinitätsdogmas, das die hypostatische, reale Selbständigkeit der Personen in Gott postuliert. Das Inkarnationsdogma setzt die Trinitätslehre notwendig voraus und verkörpert durch die Fleischwerdung der einen Person im Gegensatz zu den beiden anderen die von dem Trinitätsdogma postulierte realpersönliche Selbständigkeit der Personen in Gott. So läßt sich also die Frage nach der Vereinbarkeit des Inkarnationsdogmas mit dem Grundsatz der Wesenseinfachheit Gottes auf das Verhältnis des Trinitätsdogmas zu diesem Grundsatz zurückführen.[16] M. führt auch einige Konstruktionen des Trinitätsdogmas an, die die Schwierigkeiten, die sich aus der Annahme einer Dreipersönlichkeit in Gott für die Trinitätslehre im Hinblick auf den Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes ergeben, zu umgehen suchen. M. weist nach, daß diese Konstruktionen, entweder, wenn sie von dem Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes ausgehen, nicht die postulierte reale Selbständigkeit der Personen in Gott aufrecht zu erhalten vermögen, oder aber, wenn sie von der Trinitätslehre ausgehen, an dem Gegensatz zwischen ἕν und ἁπλοῦν scheitern. Das erstere betrifft die von M. angeführten Konstruktionsversuche, die sich auf der aristotelischen Lehre vom inneren Leben der Gottheit aufbauen.

Nach Aristoteles[17] besteht das innere Leben Gottes in einer ewigen Denktätigkeit. Da ein diskursives, von einem Objekt zum anderen übergehendes Denken mit der Unwandelbarkeit

16) „Einwendungen" 250b: M. drückt diesen Sachverhalt in Form einer Frage aus: „Wenn die Juden auf Grund von Aristoteles den Beweis erbracht haben, daß es in Gott keine Dreiheit, sondern eine absolute Wesenseinfachheit gibt, ist dann die Fleischwerdung möglich oder nicht?".

17) Met. XII,9.

Gottes in Widerspruch stünde, kann das Objekt dieses göttlichen Denkens nur ein absolut Einfaches, Unzusammengesetztes sein. Dieser Forderung entspricht aber nur das göttl. Wesen selbst. Dadurch ergibt sich nur eine begriffliche Verschiedenheit zwischen dem göttlichen Intellekte und dem Gedachten. Hier liegt der Angelpunkt, an dem die erwähnte Konstruktion des Trinitätsdogmas ansetzt.

Zu den beiden Faktoren des Denkens und des Gedachten, kommt im Anschluß an Maimuni[18] noch ein dritter Faktor, das denkende Subjekt, das aber da das Wesen Gottes reines Denken ist, mit dem Denken Gottes sachlich zusammenfällt. Diese drei Faktoren begründen keine reale Verschiedenheit in Gott, fallen vielmehr im göttlichen Wesen in eine schlechthinnige Einheit zusammen. Dagegen stellen sie unbeschadet der Einfachheit des göttlichen Wesens drei Anhaltspunkte für eine begriffliche Unterscheidung in Gott dar.

So schien also diese aristotelische Lehre als besonders geeignet, das Trinitätsdogma unbeschadet des Grundsatzes von der Wesenseinfachheit Gottes begrifflich zu fundieren. Aber indem man diesen drei Entfaltungsformen des sich selbst denkenden göttlichen Intellektes die Namen der drei Personen beilegt, bringt man sich in Gegensatz zu dem Grundsatz von der absoluten Wesenseinfachheit Gottes; denn sollen diese drei Entfaltungsformen des sich selbst gegenständlich werdenden göttl. Intellektes keine sachliche Verschiedenheit in Gott begründen, so können sie nicht nach der Forderung der Trinitätslehre zu realselbständigen Personen in Gott hypostasiert werden. Sie fallen vielmehr gemäß dem Grundsatze von der Wesenseinfachheit Gottes im göttlichen Wesen realiter zu einer Einheit zusammen.[19] Derselbe Vorwurf trifft auch den Versuch die mit den Namen aus der Seelenlehre bezeichneten Wirkungsattribute Gottes: das Vermögen, die Weisheit und den Willen zu selbständigen Personen in Gott zu individualisieren.[20] Diese beiden Konstruktionsversuche des Trinitätsdogmas bieten zwar die Möglichkeit die Zahl „drei" unbeschadet der postulier-

18) More I,68.
19) „Einwendungen" 253a.
20) Komm. zu More I c. 63 (Bl. 102b): „. . . so haben die Christen drei Attribute in Gott angenommen der Anzahl der Wirkungen gemäß, die von ihm ausgehen, weil sie sagten, es wäre die Voraussetzung jener Wirkungen und die wären: das Vermögen, die Weisheit und der Wille . . .". „Einwendungen" 250b: „der Vater ist das Vermögen, der Sohn — die Weisheit und der Hl. Geist — der Wille . . ."

ten Wesenseinfachheit Gottes auf Gott anzuwenden, sie scheitern aber an der Hypostasierung der auf philosophischem Wege gefundenen Anhaltspunkte für eine begriffliche Unterscheidung im göttl. Wesen zu realselbständigen Personen in Gott, wodurch sie sich erst in Gegensatz zu dem Grundsatz von der Wesenseinfachheit Gottes bringen. Noch eine andere vom Denken Gottes ausgehende Konstruktion des Trinitätsdogmas sei hier angeführt, die sowohl wegen der philosophischen Voraussetzung, auf die sie sich stützt, wie auch durch ihren Aufbau von Bedeutung ist.

Hier wird der Versuch angestellt, den realpersönlichen, durch das Trinitätsdogma postulierten Abstand zwischen den Personen nicht durch nachträgliche Hypostasierung der Denkformen des sich entfaltenden göttlichen Intellektes, sondern durch eine künstliche Absetzung dieser Denkformen voneinander herzustellen. Nach dieser Konstruktion denkt Gott außer seinem eigenen Wesen noch eine „Form" oder „species". Das dritte Glied begründet die Liebe Gottes zu seinem Denkobjekt.[21]

Dieser Konstruktion mag die von den arabischen Aristotelikern vertretene, vielumstrittene Ansicht zu Grunde liegen, daß das Wissen Gottes sich auf die allgemeinen Formen, auf die Universalien, erstreckt, nicht aber auf die Einzeldinge.[22] Durch die Beziehung Gottes auf ein außergöttl. Objekt wird der Abstand zwischen dem denkenden Subjekt und dem mit ihm nicht mehr in eine reale Einheit zusammenfallenden Denkobjekt erzielt. Dieser Abstand wird durch die Liebe Gottes zu dem von ihm wesensverschiedenen Objekt verdeutlicht. Aber darauf beruht auch der Widerspruch dieser Konstruktion zu dem Grundsatz von der Einfachheit des göttl. Wesens; denn danach richtete sich Gott außer auf sein eigenes Wesen noch auf andere Objekte und ginge somit von einem Objekt zum anderen in seiner Denktätigkeit diskursiv über, was eine Verschiedenheit in Gott begründen würde. Man könnte also höchstens von einer alle diese drei Produkte der so verstandenen Denktätigkeit Gottes einigenden Einheit Gottes sprechen, nicht aber von seiner Wesenseinfachheit, die durch den realen Abstand zwischen Denkobjekt unnd Denksubjekt aufgehoben wird.

21) „Einwendungen" 253a.
22) Vgl. S. Guttmann: „Das Verhältnis Thomas von Aquino zum Judentum" S. 46 f. Thomas: S. c. Gent. L. I c. 48. Maim „More" III c. 20.

Auch diese Konstruktion scheitert also an dem Gegensatz zwischen ἕν und ἁπλοῦν.

Zum Schluß sei in diesem Zusammenhange noch eine Konstruktion behandelt, die wegen der in ihr vorliegenden, für das mittelalterliche Denken sehr kennzeichnenden Verwechslung von Denken und Sein,[23] die sich allerdings auch M. in seinen Gegenargumenten noch in viel höherem Maße zu Schulden kommen läßt, besonders beachtenswert ist. Hier wird der Begriffsapparat der aristotelischen Logik zum Aufbau der Konstruktion verwendet.[24] Danach können die Personen in Gott nur vermöge und in ihrem Wechselbezug aufeinander gedacht werden. Jede der Personen bedeutet als Faktor eines Korrelationsverhältnisses zugleich die Mitsetzung der beiden anderen, so gewiß der Begriff „Sklave" die Mitsetzung des anderen Korrelationsfaktor „Herr" bedeutet. Es liegt also hier eine Identifizierung der persönlichen Proprietäten der Vaterschaft (generatio), der Sohnschaft (filiatio) und des Hervorgehens (processio) mit den Personen selbst vor. Da also die Personen nie isoliert gedacht werden können, so begründen sie auch keine Verschiedenheit in Gott. Die Verwechslung von Denken und Sein in dieser Konstruktion liegt darin, daß die nur für den menschlichen Intellekt, also idealiter, geltende Denknotwendigkeit der einen Person mit den beiden anderen einer realiter geltenden Unzertrennlichkeit aller drei Personen gleichgesetzt wird. Noch deutlicher kommt diese Verwechslung in der Gegenargumentation von M. zum Ausdruck. M. macht nämlich folgenden Einwurf: wenn die Personen nur in ihrem Wechselbezug aufeinander denkbar sind, so drückt das ein bestimmtes Abhängigkeitsverhältnis zwischen den Personen untereinander aus. Die Abhängigkeit eines Dinges von einem anderen besagt ihre Wesensverschiedenheit voneinander. Die Personen würden danach eine dem Grundsatz von der absoluten Wesenseinfachheit Gottes widerstreitende Verschiedenheit in Gott begründen. Die Verwechslung zwischen Denken und Sein in dieser Gegenargumentation von M. beruht auf einer quaternio terminorum, die sein Syllogismus aufweist. Im Obersatz kommt dem Begriff „Abhängigkeit" nur eine logische Bedeutung zu

23) Vgl. den ontologischen Gottesbeweis.

24) Diese Versuche gehen noch auf Augustinus zurück. Vgl. Migne VII 325, VIII 1919—21 (Personarum trinitatis distinctio, ex relatione ad alterum) „Einwendungen" 249a.

im Sinne einer Denknotwendigkeit der Personen in ihrem Bezug aufeinander. Im Untersatz wird diesem Begriff „Abhängigkeit" eine reale, sachliche Bestimmtheit zugelegt.[25]

Alle diese Polemiken bewegen sich also im Rahmen des von Aristoteles festgelegten Unterschiedes zwischen τὸ ἕν und τὸ ἁπλοῦν, die das hebräische Wort eḥād in sich begreift.

3. Die Ewigkeit Gottes.

Auch hier ist es das Problem der von Gott ausgehenden ewigen Bewegung des Alls, das den Begriff der Ewigkeit Gottes konstituiert.[26] Aber auch hier läßt sich M. besonders in seiner Polemik gegen die Gottessohnschaft, der er den aristotelischen Grundsatz von der Ewigkeit Gottes entgegenhält, von der neuplatonischen Weltansicht von der Stufenleiter alles Seins leiten. Nach der von Maimuni vertretenen neuplatonischen Anschauung reicht die Kette von Ursachen und Wirkungen von Gott, der ersten Ursache alles Seins, durch die Sphärengeister und stofflosen Intelligenzen hindurch auf die sublunare Welt hinab. Die materiellen oder die mit Materie behafteten Dinge sind zählbar vermöge ihrer sinnfälligen Materie; die materienfreien Dinge bieten nur insofern eine Handhabe für die Zählung, als man sie in diese Reihe von Ursachen und Wirkungen eingegliedert denkt.[27] M. baut in seiner Polemik gegen die Gottessohnschaft in Anbetracht des Dogmas von der Trinität jene Stufenleiter von Ursachen und Wirkungen noch weiter aus, in das göttliche Wesen hinein, und weist darauf hin, daß jegliche Zählung in Bezug auf Gott nur im Sinne dieser in das göttl. Wesen hinein ausgebauten Stufenleiter von Ursachen und Wirkungen denkbar sei. Und wie hoch man auch immer diese Stufenleiter von Ursachen und Wirkungen ausbauen mag, immer ist nur ihr letztes Glied die „erste Ursache", der ewige Schöpfer alles Seins. Alles in dieser Stufenleiter unter Gott Stehende, ist verursacht, also zeitlich entstanden. Angewandt

---

25) Der Syllogismus hat also folgende Form:
a) Die Personen (als Faktoren eines Korrel.verhältnisses) sind voneinander (l o g i s c h !) abhängig.
b) A b h ä n g i g k e i t (r e a l e !) b e d e u t e t W e s e n s v e r s c h i e d e n h e i t.
c) Die Personen sind voneinander wesensverschieden.
26) Met. I 1073a 7f. Phys. B VIII c. 6 f.
27) Maim. „More" II Leitsatz 16. „Einw." 245a f.

auf das Trinitätsdogma würde das also heißen, daß auch die Hypostasen, sollen sie zählbar sein, als in diese Stufenleiter von Ursachen und Wirkungen eingefügt gedacht werden müssen. Demnach könnte nur einer von diesen drei Hypostasen, offenbar dem Vater, die erste Stelle in der Stufenleiter und somit die Ewigkeit zukommen. Der Sohn könnte, worauf schon der Name hindeutet, nur die zweithöchste Stelle in jener Stufenleiter einnehmen, was aber mit seinem Verursachtsein und zeitl. Entstehen gleichbedeutend sein würde. So ist es also wiederum das Problem der Anwendung der Zahl auf Gott, das M. zur Polemik gegen die Trinitätslehre hinführt, diesmal aber im Hinblick auf die Ewigkeit, die er nur dem Vater, nicht aber auch den anderen Personen zuerkennt; diese müssen demnach als verursacht und zeitlich entstanden gelten. Auch hier verbindet M. aristotelische Begriffe mit neuplatonischen Vorstellungen, die ihnen die eigentümliche ethisch-religiöse Prägung verleihen; denn der „Vater" als in der Stufenleiter alles Seins höherstehend als der „Sohn" wird auch nach der ethisch-relig. Seite hin höher als der „Sohn" gewertet.[28] Noch ein anderer von M. angestellter Versuch die Zeitlichkeit des „Sohnes" vermittels des Begriffsapparates der aristotelischen Logik und zwar der Korrelationsbegriffe zu beweisen,[29] kann in diesem Zusammenhange unbeschadet der Ganzheit der Darstellung übergangen werden; M. scheint hier von dem im Mittelalter nicht seltenen Bestreben sich leiten zu lassen, durch Anwendung schwerfälliger und komplizierter Begriffskonstruktionen möglichst viel Gelehrsamkeit an den Tag zu legen, ohne jedoch dadurch der Lösung der Probleme näher zu kommen.

4. Die Bewegungslosigkeit Gottes.

Der Begriff der Bewegung ist das zentrale Problem der aristotelischen Naturphilosophie. Er ist es auch, der den aristotelischen Gottesbegriff konstituiert und in seinen Wesensmerkmalen bestimmt. Der aristot. Begriff der κίνησις hat eine weit ausgedehntere Bedeutung, als dem Worte Bewegung im Deutschen zukommt. Er bedeutet vielmehr Veränderung (μεταβολή) und zwar im Sinne des Uebergangs von der Potenz

28) „Einwendungen" 245a und 252a.
29) „Einwendungen" 248b und 249a.

zum Akt: κίνησις ist das Verwirklichen des Möglichen.[30]

Die Bewegung im Raume oder die Ortsveränderung ist nur eine Besonderung des allgemeinen Begriffs der κίνησις, insofern sie die Möglichkeit, einen bestimmten Ort zu verlassen und einen anderen einzunehmen, voraussetzt. Diese so verstandene Bewegung, beherrscht unausgesetzt und ewig das All und setzt, da sich nach Aristoteles nichts rein aus sich verändern kann,[31] eine sie bewirkende Ursache voraus. Die Stetigkeit dieser Weltbewegung fordert aber, daß das sie bewirkende Wesen sich ewig aktuell und tätig verhält; denn nur dann kann es eine ewige, nie aussetzende Bewegung bewirken. Diese ewige Aktualität des ersten Bewegers schließt aber auch seine Unbewegtheit ein; denn seine Bewegung müßte als Uebergang von Potenz zu Aktualität eine Potenzialität in Gott voraussetzen. Mit der Bewegungslosigkeit Gottes im weitesten Sinne ist alles von Gott ausgeschlossen, was unter den Begriff der Veränderung als Uebergang von Potenz zu Aktualität fällt. So finden also Begriffe und Vorstellungen wie räumliche Bewegung, substantielle oder akzidentielle Verwandlung, Leiden oder Affiziertwerden auf Gott keine Anwendung. Dieser aristotelische Grundsatz von der Bewegungslosigkeit Gottes wird in den „Einwendungen" zum Mittelpunkte der Polemik gegen das Dogma von der Fleischwerdung. Nach M. setzt die Lehre von der Inkarnation eine Bewegung der Gottheit und zwar vor allem in ihrer sinnfälligsten Form, als Ortsveränderung, voraus;[32] denn sonst ist die Inkarnation, die nach einem angeblichen Ausspruch von Augustinus[33] als wörtlich verstandene Einswerdung der absolut welttranszendenten Gottheit mit der weltlichen Materie zu denken ist, nicht vorstellbar. Aber die Kritik M.s an dem Inkarnationsdogma erfolgt nicht nur im Hinblick auf die Ortsbewegung, die Besonderung des allgemeinen Begriffs der κίνησις sie erfolgt vielmehr im Hinblick auf den ganzen Umfang dieses Begriffs, was in dem Satze: „Aristoteles schrieb, daß alles, was sich verändert, eine (dieser Veränderung) in der Zeit vorangegangene Potenzialität voraussetzt"[34] besonders deutlich zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne ist

30) Phys. III c. 1. (201a 10).
31) Phys. VII,1.
32) „Einwendungen" 245b.
33) ibid. 246a.
34) „Einwendungen" 252a.

auch der Satz zu verstehen, den M. mehrmals im Laufe der Polemik gebraucht: **kol tnu'a šinnuj**[35] wobei zum Ausdruck gebracht werden soll, daß jegliche Bewegung (tnū 'ā) unter den allgemeinen Begriff der Veränderung im Sinne des Uebergangs von Potenz zu Aktualität (κίνησις - μεταβολή - šinnuj) fällt. Nach dem Inkarnationsdogma müßte die welttranszendente „von allem Sinnlichen abgesonderte"[36] Gottheit aus der absolut „selbständigen Kraft"[37] zu einer „Kraft im Körper"[38] werden. Das setzt aber eine Verwandlung der Gottheit voraus, die unter den Begriff der κίνησις fällt. Auch das mit der Inkarnation als Einswerdung der Gottheit mit der Materie notwendig verbundene Affiziertwerden der Gottheit ist in dem auf Gott nicht anwendbaren Begriff der κίνησις enthalten.[39]

5. Die Ubiquität Gottes.

Die Auffassung des Grundsatzes von der Ubiquität Gottes, den M. dem Inkarnationsdogma entgegenhält, ist noch ein Beweis dafür, wie verschieden und einander widersprechend die philosophischen Ansichten sind, die M. in den „Einwendungen" den Dogmen gegenüber vertritt. Die ausgesprochen pantheistische, an Scotus Eriugena oder David von Dinanto anklingende Vorstellung von der Allwesenheit Gottes, der sich in M.s bildlicher Darstellung gleichsam zu einer welterfüllenden Substanz verdichtet, steht in einem inneren Widerspruch zu der sonst von M. vertretenen aristotelischen Ansicht von der absoluten Transzendenz Gottes. Gott enthält nach dieser Ansicht realiter alle Dinge in seinem Wesen wie etwa die den Weltraum erfüllende Luftsphäre alles in sich faßt.

Bei Aristoteles hat dieses Enthaltensein der Dinge in Gott eine rein erkenntnistheoretische Bedeutung. Gott, dessen einziges Erkenntnisobjekt sein eigenes Wesen ist, erkennt die Dinge, indem er sein eigenes Wesen als ihren letzten Grund erkennt.[40] Sie sind daher nur idealiter gleichsam im göttl. Wesen enthalten.

---

35) Wörtlich: „jede Bewegung bedeutet Veränderung".
36) Arist. Met. XII c. 7. „Einw." 246b.
37) = transzendenten.
38) 248b („Einw.").
39) „Einw." 246b.
40) Vgl. Eugen Rolfes: „Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt", Berlin 1892, S. 41. Vgl. Thomas v. Aquino: S. c. Gent. I 49 „cognoscit etiam omnia cognoscendo essentia sua". Maim. More III c. 20.

Auch M. kennt diese Ansicht des Aristoteles und führt sie in seinem Morekommentar an.[41] Es ist also mit ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß sich M. bei der Auseinandersetzung mit der betreffenden christlichen Lehre jeweils auf den philosophischen Standpunkt stellt, der ihm zur Widerlegung dieser Lehre als besonders geeignet erscheint, ohne auf die anderorts von ihm vertretenen Meinungen Rücksicht zu nehmen. Hier geht das Bestreben Ms. dahin, durch den Entwurf der pantheistisch bestimmten Weltansicht die Unvorstellbarkeit des Vorgangs der Fleischwerdung, die nach ihm die Bewegung der Gottheit und ihre räumliche Begrenzung durch das Fleisch einschließt, darzutun.

6. Größenlosigkeit Gottes.

Nach Aristoteles wird die Größenlosigkeit Gottes durch die ewige Dauer der von Gott ausgehenden Bewegung des Alls begründet. „Es bewegt in endloser Zeit. Kein Endliches aber hat eine unendliche Kraft. Also ist es (das beweg. Prinzip der Welt = Gott) größenlos".[42] Die Größenlosigkeit Gottes schließt alle Größenbestimmtheiten wie Vergrößerung und Verkleinerung, räumliche Begrenzung, Teilbarkeit von Gott aus. Diese Größenbestimmtheiten sucht M. seiner polemischen Methode gemäß als notwendige Voraussetzungen der christlichen Lehre hinzustellen. Auch hier ist es vor allem das Problem der Zahl, das M. veranlaßt dem Trinitätsdogma den Grundsatz von der Größenlosigkeit Gottes entgegenzuhalten. Die ein Wesen kennzeichnende Zahl besagt nach der aristotelischen Zahlenlehre,[43] daß das Ding, mit dem sie gegeben ist, eine diskrete Größe darstellt. Wendet man nach der Trinitätslehre eine Zahl auf Gott an, so muß man die notwendige Voraussetzung machen, daß Gott eine diskrete Größe darstellt. Man setzt sich also in Widerspruch mit dem aristotelischen Grundsatz von der Größenlosigkeit Gottes.[44] Auch die Lehre von der Zeugung des Sohnes verstößt gegen diesen aristotel. Grundsatz. Soll die Zeugung des Sohnes keine Schöpfung sein, so mußte sie innerhalb des göttlichen Wesens erfolgen. Das müßte aber nach

41) Zu I,53 Bl. 80a.
42) Met. I 1073a 7 f. Vgl. Phys. I e 267 b 22. Vgl. Rolfes a.a.O. 25.
43) „Buch der Kategorien" c. 4. Met. B. XIV „De anima" III,1.
44) „Einw." 248a.

M. eine Vergrößerung des göttlichen Wesens nach sich ziehen. Vergrößerung bezw. Verkleinerung sind aber Größenbestimmtheiten und finden somit auf Gott keine Anwendung. Die Lehre von der Fleischwerdung oder Einwohnung der Gottheit im Körper muß nach M. gleichfalls die Voraussetzung machen, daß Gott eine Größe ist und zwar in doppelter Hinsicht. Will man die Schrift wörtlich deuten und also annehmen, daß nur die zweite Person oder der göttliche Logos im Gegensatz zu den beiden anderen das Fleisch annahm, so bedeutet das eine Teilbarkeit des göttl. Wesens. Teilbarkeit ist aber eine Größenbestimmtheit. Will man aber mit Aristoteles die Unteilbarkeit der absolut einfachen und größenlosen göttlichen Substanz wahren und nur einen rein logischen Unterschied zwischen den Personen gelten lassen und die Lehre von der Fleischwerdung damit verbinden, so muß man, allerdings im Gegensatz zu der Schrift, die Inkarnation der ganzen Gottheit annehmen. Das würde aber eine räumliche Begrenzung der Gottheit durch den Körper bedeuten; eine räumliche Begrenzung ist aber gleichfalls eine Größenbestimmtheit.[45]

7. Der Begriff der Hyle in den „Einwendungen".

Der Begriff der ὕλη[46] bei Mose ben Salomo tritt nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung als das schlechthin bestimmungslose, ungewordene und unvergängliche Substrat, das allem Werden und Vergehen zu Grunde liegt, auf. Er bekommt in den „Einwendungen" gemäß dem polemischen Zwecke, dem er dienen soll, auch eine ausgesprochen ethische Wendung; diese ethische Deutung der Materie als etwas der absoluten Reinheit und Erhabenheit der ersten Ursache, Gott, Entgegengesetztes als Ursprung allen Uebels und aller Sünde, geht in erster Linie auf die neuplatonische Religionsphilosophie zurück. Danach ist die Materie der absolute Gegenpol zu Gott in der Stufenleiter alles Seins. Und so wie Gott, der ersten Ursache, die ethisch vorzüglichsten Eigenschaften zukommen, so stellt die Materie, die Verkörperung alles Sündhaften, Uebeln und Verwerflichen dar.[47] In dieser neuplatonischen Prägung wendet

45) „Einw." 247a, 246b, 251a.

46) „Einw." 247b. ma'ăjān haq-qadmōn

47) Vgl. Baeumker: „Das Problem der Materie in der griechischen Philophie" Münster 1890 S. 377 f. und ibid. 414 f.

M. den Begriff der Materie an, worauf mehrere Stellen in den „Einwendungen" hindeuten, an welchen Materie und Sünde identifiziert werden.[48] Der Körper Christi war nach dem Schriftvers[49] nicht unvergänglich, sondern, da dem Stamme Davids entsprossen, sterblich, also dem Werden und Vergehen unterworfen. Das Werden und Vergehen spielt sich aber vermittels der vier Elemente ab, die durch ein substantielles Werden aus der ὕλη hervorgegangen sind. Ist die inkarnierte Gottheit mit dem Fleische in Christo einsgeworden, so war sie mit Materie behaftet, was nach der neuplatonischen Auffassung der Materie, der M. hier huldigt, eine Unmöglichkeit ist. Aus dieser Auseinandersetzung geht klar hervor, wie groß der Einfluß des Neuplatonismus auf Mose ben Salomo war und zwar gerade nach seiner ethisch-religiösen Seite hin. Die Fleischwerdung erscheint ihm deshalb unmöglich, weil sie die beiden entgegengesetzten Pole der neuplatonischen Stufenleiter alles Seins zusammenbringt und zu einer organischen Einheit vereinigen will: die Gottheit, die schlechthinnige Aktualität (actus purus), die Hypostase alles sittlich Guten, ethisch Erhabenen und Schönen einerseits, mit der Materie, der schlechthinnigen Potenzialität, dem Ausdruck alles Sündigen, Unreinen und Bösen.

8. Der Begriff der Seele in den „Einwendungen."

Auch der Begriff der Seele, der in den „Einwendungen" besonders gegen das christologische Dogma angewandt wird, weist keinen einheitlichen Ursprung auf. An einer Stelle[50] tritt die Seele als die aristotelische Entelechie und principium formans des Leibes auf. An einer anderen Stelle[51] kommt die neuplatonische Seelenlehre des Ibn Esra und zwar in ihrer fast wörtlichen Wiedergabe zum Ausdruck.[52] Danach hängt der oberste, vernünftige Teil der dreigliedrigen Seele vermittels der zwei niedrigen Seelenteile: des animalischen Lebensprinzips[53] und der begehrenden Seele[54] mit dem Leibe zusammen. Die

48) Vgl. 247b: „. . . so war also dein Gott mit Materie und Sünde behaftet" vgl. 248a, wo das Materielle als bizzājōn u-gnaj, als etwas vom ethischen Standpunkt Verwerfliches bezeichnet wird.
49) Röm. I,3.
50) 246a. Vgl. De anima I 412a 27, II c. 1.
51) 247b f.
52) Ibn Esra: Komm. zu Exod. XXIII Vers 24.
53) rūāḥ

Dreiteilung der Seele weist in ihrem Ursprung noch auf Plato zurück. Ausgesprochen neuplatonisch ist der Gedanke des Mittlers zwischen den beiden schroff gegeneinander abgesetzten Extremen: der vernünftigen Seele, die dem Göttlichen, und dem Körper der dem Materiellen angehört. Und so wie in der neuplatonischen Stufenleiter des Seins die Weltseele als die niedrigste Stufe des Uebersinnlichen die Brücke zum Sinnlichen, Materiellen schlägt, so vermitteln auch die beiden unteren Seelenteile zwischen dem obersten Seelenteil und dem stofflichen Körper. Beim Tode verläßt nach Aristoteles nur die vernünftige Seele den Leib. Die beiden übrigen Seelenteile sind vom Leibe nicht trennbar.[55]

M. benutzt nun diese neuplatonische mit aristotelischen Elementen durchsetzte Seelenlehre des Ibn Esra für seinen polemischen Zweck.

Da sich absoluter Geist mit Materie nicht berühren kann, so war es offenbar die vernünftige Seele in Christo, die als das Vornehmste im Menschen die notwendige Verbindung zwischen der Gottheit und dem Leibe in Christo herstellte. Hat sie beim Tode Christi den Leib verlassen, so hat sich damit auch die zwischen der Gottheit und dem Leibe bestehende Verbindung gelöst. Damit ist auch die an einer anderen Stelle[56] aufgeworfene Frage, wie der Tod Christi möglich war, wenn die Gottheit, das Lebensprinzip der Welt nach wie vor seinem Tode ihm innewohnte, gegenstandslos geworden, denn von diesem Standpunkt aus muß man annehmen, daß mit seinem Tode auch die Gottheit Christum verließ.[57] Diese Anwendung der geschickt kompilatorisch zusammengestellten aristotelischen und neuplatonischen Seelenlehre zeigt deutlich, wie M. die ihm zu Verfügung stehenden philosophischen Kentnisse seinem polemischen Zwecke dienstbar zu machen versteht.

9. Die Lehre von der göttlichen Geistesemanation bei Mose ben Salomo.

In seiner Kritik an einer Auffassung des Inkarnationsdogmas, die, offenbar um den Konflikt mit der aristotelischen Gotteslehre zu vermeiden, eine rein symbolische Auslegung des

54) nefeš
55) De anima B. II 413, 24 ff.
56) „Einw." 246a.
57) „Einw." 248a.

Dogmas zu geben versuchte, will M. beweisen, daß im Falle einer symbolisierenden Deutung des Dogmas von der Fleischwerdung, etwa im Sinne einer graduell gesteigerten prophetischen Inspiration Christi, Christus nicht als Gott, sondern als ein Prophet gelten müßte.[58] Anläßlich dieser seiner Kritik äußert M. seine Ansichten über die Prophetie und über die göttliche Emanation, die sie bewirke. Die Prophetie beruht nach M. auf einer von Gott herrührenden geistigen Emanation.[59]

Diese von Gott herrührende Emanation, die sich als eine „göttliche Kraft" oder als ein „heiliger Geist" auf die Menschen niederlasse, äußert sich vor allem in einer außergewöhnlichen Steigerung der Verstandeskräfte, die die von ihr getroffenen Menschen zu einer begrifflichen Gotteserkenntnis befähigt. Dies ist der Fall bei den Propheten und bei den Philosophen, als deren Vertreter M. den Aristoteles nennt.[60] Bei den Propheten kommt zu dieser außerordentlichen Steigerung der Verstandeskräfte noch die Fähigkeit hinzu, die Zukunft vorauszusagen und Wunder zu tun. [61]. Diese Ansichten gründen sich auf die von Maimuni vertretene neuplatonisch bestimmte Anschauung, daß der Grad und die Art der geistigen Leistung bei dem Menschen von dem Quantum der auf ihn niederstrahlenden göttlichen Emanation und von der seelischen Kraft abhängt, die nach Maßgabe ihrer besonderen Veranlagung von dieser Emanation getroffen wird. War Christus nur graduell von den Propheten unterschieden, so beruhte seine göttliche Inspiration gleichfalls wie bei den Propheten auf einer geistigen Emanation, die ihm als eine „göttliche Kraft" oder ein „heiliger Geist" innewohnte. M. behauptet nun, daß diese göttliche Emanation, die sich dem Propheten mitteilt, nicht mit dem Wesen Gottes identisch ist, wie etwa die vom Feuer herrührende Wärme nicht mit dem Feuer selbst identisch ist.[62] Danach wohnte Christo nicht die Gottheit selbst, sondern eine von ihr wesensverschiedene göttliche Kraft inne. Mit dieser Behaup-

58) „Einw." 250b. Von der Geschichte dieser symbolisierenden Richtung scheint M. keine Kenntnis zu haben. Nach ihm ist diese Richtung erst unter dem Einfluß des im 13 Jh. neu aufgekommenen aristotelischen Schrifttums (1254) entstanden.

59) Maimuni: More II,37 nennt sie gelegentlich auch Verstandesemanation haš-šefa' haś-śikli offenbar weil sie vermittels des intellectus agens haś-śeḵel hap-pō'ēl auf den Menschen niederstrahlt.

60) „Einw." 250b.

61) ibid. 250b.

62) ibid. 252a.

tung stellt sich M. wiederum auf dem Boden des Neuplatonismus. Danach zerfließt nicht die Gottheit, das numerisch Eine, in die Mannigfaltigkeit der von ihr durch Emanation hervorgebrachten Dinge; sie erhält vielmehr ihr Wesen nach wie vor der Emanation unversehrt und unvermindert, wie etwa ein Gegenstand nichts von seinem Wesen einbüßt, wenn sein Bild im Spiegel entsteht. So sind also nach der neuplatonischen Seinslehre, die M. hier verficht, die von Gott durch Emanation hervorgegangenen Dinge nicht nur graduell von Gott verschieden, indem sie in der Stufenleiter alles Seins tiefer als Gott stehen, sie sind auch qualitativ, ihrem Wesen nach, von Gott verschieden. Einem Propheten wohnt also nicht Gott selbst inne, sondern eine von ihm herrührende, von ihm wesensverschiedene Kraft.

III. Beziehungen zur zeitgenössischen Scholastik.

Es würde sich im Folgenden darum handeln, die von M. gemachten Einwürfe und die bei ihm aufgerollten Probleme in den Werken der zeitgenössischen Kirchenlehrer, vor allem bei Thomas von Aquino und Raymundus Lullus zu verfolgen und festzustellen, inwiefern sie in den Entwicklungsgang der spekulativen Theologie der genannten Kirchenlehrer eingegriffen haben und umgekehrt, wie die Lehren der zeitgenössischen Kirchenlehrer schon in den „Einwendungen" anklingen, und was sich daraus für ihre Verbreitung in der 2. Hälfte des 13. Jahrhunderts ergibt.

Das zentrale Problem der spekulativen Dogmenlehre war, die hypostatische Selbständigkeit der Personen unbeschadet der postulierten Einfachheit des göttlichen Wesens zu begründen. Diese Forderung ging vor allem von dem organisch mit dem Trinitätsdogma verbundenen Inkarnationsdogma aus, das ja die Fleischwerdung des Logos, der zweiten Person, und somit auch durch die Heraushebung dieser zweiten Person aus dem Ganzen der Dreieinigkeit eine reale Selbständigkeit der Personen forderte. So bildete dieses Problem den springenden Punkt der meisten spekulativen Dogmenkonstruktionen, weil es das ganze System der wichtigsten dogmatischen Probleme in sich vereinigte.

Es ist also durchaus begreiflich, wenn gerade dieses Problem die größte Aufmerksamkeit der Kirchenlehrer auf sich zog und immer seit den Anfängen des christlichen Philosophierens die eingehendste Behandlung erfuhr. Anderseits aber bildete dieses Problem den geeigneten Angriffspunkt für die Gegner der Dogmen. Denn mit seiner Aufrollung entwickelte man zugleich ein ganzes System von wichtigsten dogmatischen Fragen, und stellte somit den wichtigsten Bestandteil des Dogmengehalts in Frage.

Es erscheint also gerade dieses Problem wegen seines die wichtigsten dogmatischen Fragen umspannenden Umfangs und seiner inneren gedanklichen Einheitlichkeit und Abgeschlossenheit als besonders geeigneter Leitfaden für eine Untersuchung der Beziehungen zwischen den in den „Einwendungen" aufgerollten Problemen und der zeitgenössischen Scholastik.

Einen für diesen Sachverhalt sehr bezeichnenden Einwurf finden wir in ähnlicher Weise wie bei M.[1] bei Lullus klar ausgesprochen: „Dixit infidelis catholico: superius posuisti, quod in Deitate Pater et Filius et Sanctus Spiritus sunt tres personae et unus Deus; modo autem ponis quod Deus sit incarnatus; quare manifeste dicis contra te ipsum; quia si in Deo sunt Pater et Filius et Sanctus Spiritus existens una Deitas, unus Deus et incarnatio est, convenit quod omnes tres Personae sunt incarnatae".[2]

Bei den zahlreichen auf die Anfänge des christlichen Philosophierens zurückweisenden Versuchen, dieses Problem spekulativ mit Hilfe des philosophischen Begriffsapparates zu lösen, stieß man auf fast unüberwindliche Schwierigkeiten. Die Ueberspannung der postulierten Einfachheit des göttlichen Wesens mußte notwendig die Dreiheit der Personen ins Abstrakte, Unbestimmte verflüchtigen und so die Frage nach der Inkarnation der zweiten Person in der Gottheit entweder mit symbolistischen Umdeutungen des Inkarnationsdogmas beantworten, — da diese nur fiktive, nicht reale Selbständigkeit der Personen die Inkarnation nur der einen, und zwar der zweiten Person in der Gottheit nicht gestatten würde, — oder konsequenterweise die Inkarnation der ganzen Gottheit annehmen.[3]

---

1) „Einwendungen" 249a, 250b.
2) Raymundus Lullus „Disputatio fidelis et infidelis" S. 27. Abs. 8 (Mainzer Ausgabe von Ivo Salzinger 1721 ff.).
3) Vgl. Lullus a.a.O. — So hat sich Roscellin, um nicht die Inkarnation

Anderseits aber mußte die übermäßige Betonung der Dreiheit der Personen, u. zw. hauptsächlich eben mit Rücksicht auf die Inkarnation, zur Annahme der Zerklüftung des göttlichen Wesens führen.[4]

Schon Augustinus versuchte, dem Vorwurf der Zerklüftung des göttlichen Wesens auszuweichen, indem er die Selbständigkeit der Personen nur in ihrem Bezug aufeinander, in den Relationen, suchte, die in den persönlichen Proprietäten ihren Bestand haben.[5] So war zwar die hypostatische Selbständigkeit der Personen durch ihre Identifizierung mit den persönlichen Proprietäten unbeschadet der numerischen Einheit des göttlichen Wesens begründet; der Unterschied zwischen den Personen hatte aber dadurch einen rein logischen Charakter angenommen. Die Schwierigkeit, die sich dadurch für das Inkarnationsdogma ergab, versuchte Augustin zu lösen, indem er auf die Doppelbedeutung des Wortes Logos hinwies. Logos bedeutet sowohl den Gedanken wie auch das gesprochene Wort. So wie bei einem Menschen diese beiden Begriffe, die durch denselben Ausdruck bezeichnet werden, auseinander zu halten sind, so auch bei Gott; nur das aus dem Wesen Gottes hervorgebrachte Wort ist Fleisch geworden, nicht aber die zweite Person in der Gottheit.[6] Dadurch war aber die Schwierigkeit nicht gelöst; denn die christliche Ueberlieferung forderte die Inkarnation Gottes in der zweiten Person. Die logische Konstruktion des Trinitätsdogmas von Augustin ließ aber eine reale Heraushebung der zweiten Person aus dem Ganzen der Dreieinigkeit und somit eine nicht nur begriffliche, sondern auch reale Scheidung der Personen nicht zu.[7] Besteht ferner nur ein logisches Relationsverhältnis zwischen den Personen, so müssen die Relationen auch gegenseitig von den Personen ausgesagt werden können, und so ist der Einwand bei Lullus: „(Ait Tartarus): quare est Filius incarnatus, et

---

aller drei Personen annehmen zu müssen, den Tritheismus zuschulden kommen lassen.

4) Vgl. „Einwendungen" 246b.

5) Augustin „De Trinitate" b. Migne VII. 325 (Personarum Trinitatis distinctio ex relatione ad alterum). Vgl. ibid. VIII, 919—20. Vgl. oben S. 27 Anm. 2.

6 Vorträge über das Evangelium des Hlg. Johannes. 1. Vortrag S. 1—18 (Bibl. der Kirchenväter).

7) Vgl. Thomas c. G. IV Kap. X: „Si autem illa relatio sit intellectu tantum ne potest personaliter distinguere Filium a Patre; quae enim personaliter distinguntur, realiter oportet distinguere". Vgl. „Einwendungen" 249a.

non Pater vel Sanctus Spiritus"[8] zu verstehen. Das stünde aber mit der Ueberlieferung im Widerspruch.

Es gehört zu den bedeutendsten Leistungen Thomas' von Aquino auf dem Gebiete der Dogmenlehre, für diese Probleme einen sicheren spekulativen und theologischen Boden gefunden zu haben.

Aus der Unvollkommenheit der menschlichen Vernunft ergibt sich für Thomas die Notwendigkeit der Offenbarung, die dem menschlichen Geiste Wahrheiten enthüllt, zu denen der Mensch allein durch seine Vernunft nie vordringen könnte. Daraus ergibt sich für die Vernunft die Aufgabe, zu den von dem Glauben geoffenbarten Wahrheiten mit Hilfe seines philosophischen Rüstzeugs vorzudringen und so dem Glaubensinhalt einen vernunftgemäßen Unterbau zu geben.[9]

Die hypostatische Selbständigkeit der Person darf keinen substantiellen Charakter an sich tragen, denn das müßte zum Tritheismus, ja Tetratheismus führen. Sie darf auch nicht rein begrifflicher Natur sein; denn das würde der Forderung des Inkarnationsdogmas nicht entsprechen. Der richtige Weg ist vielmehr in der Mitte zu suchen. Thomas findet diesen Weg im Anschluß an die vorhin erwähnte augustinische Lehre. Die Relationen in Gott sind nicht nur rein logische Unterscheidungsmerkmale, idealiter in unserem Intellekte; die Relationen in Gott haben vielmehr einen realen Bestand, sie sind in der Beschaffenheit des göttlichen Wesens selbst begründet.[10] Sie ergeben sich, da Leiden und Quantität von Gott fern gehalten werden muß, aus den beiden immanenten, d. h. auf sein eigenes Wesen gerichteten Tätigkeiten des Erkennens und des Wollens. Das notwendige Produkt der göttlichen Selbsterkenntnis ist das dieser Selbsterkenntnis immanente und daher mit ihr wesensgleiche Wort, die zweite Person in der Trinität. Das Produkt des göttlichen Wollens ist die dritte Person, die wiederum dem göttlichen, auf sein eigenes Wesen gerichteten Wollen oder der Selbstliebe immanent und daher mit ihm wesensidentisch ist. Das Erkennen und das Wollen Gottes begründen aber keine Vielheit in Gott. Sie sind vielmehr mit seinem Wesen identisch.[11] Sie fallen anderseits auch

8) Liber tartari et christiani Pars XIX, Abs. 5. Vgl. „Einwendungen" S. 249 b). S. 249 b).

9) C. G. Liber I, Kap. 8. Vgl. Schwane, D. G. Bd. III, S. 55ff.

10) Vgl. c. G. L. IV. c. XIV. „Ex his etiam quae dicta sunt potest esse manifestum quod relationes in Deo sunt secundum rem et non solo intellectu".

nicht mi dem göttlichen Wesen und mit einander zusammen, weil sie als selbständige, durch ihre eigentümlichen, von einander verschiedenen Tätigkeiten unterschieden sind. Daher sind auch die Produkte dieser beiden Tätigkeiten selbständige, realpersönliche Hypostasen in Gott. So war also die Selbständigkeit der Personen erwiesen vermöge der Relationen ihres Ursprungs, des Erkennens und des Wollens.[12]

Die von M. angeführte Konstruktion des Trinitätsdogmas, die nach seiner Angabe ein Predigermönch ihm entgegenhielt, der möglicherweise mit den thomistischen Lehren in Berührung kam, weist eine gewisse Aehnlichkeit mit der thomistischen Konstruktion des Dogmas von der Trinität auf. Auch in dieser Konstruktion wird die realpersönliche Selbständigkeit der Hypostasen aus der Relation der Tätigkeit d. h. des göttlichen Erkennens und Wollens [Liebe — Mitleid (?)] abgeleitet. Auch dort wird auf das Relationsverhältnis zwischen Vater und Sohn, d. h. auf das zu seinem eigenen Wesen in Beziehung tretende göttliche Erkennen und Wollen hingewiesen.[17]

In einem, u. zw. für die Voraussetzung der thomistischen Lehre entscheidenden Punkt weicht die bei M. angeführte Konstruktion von der thomistischen ab. Während Thomas den postulierten realen Abstand zwischen den Personen in der spezifischen Verschiedenheit der beiden immanenten Akte in Gott erblickt und dadurch schon die Selbständigkeit der Personen, die aus diesen Akten als deren immanente Produkte abgeleitet werden, festlegt, wird in der von M. angeführten Konstruktion der Versuch angestellt, diesen Abstand durch den Bezug des göttlichen Denkens auf ein außergöttliches Objekt zu erzielen. Hat man ein außergöttliches Objekt zum Gegenstand des göttlichen Denkens gewählt, so muß man, um die Einheitlichkeit der Konstruktion zu wahren, auch den Akt des göttlichen Wollens (oder Liebens) auf dieses erkannte außergöttliche Objekt sich beziehen lassen. In diesem Bezug will der christliche Unterredner die dritte Person in der Gottheit sehen.[13]

So liegt also der Schwerpunkt dieser Konstruktion im Gegensatz zu der von Thomas außerhalb des göttlichen Wesens.

---

11) C. G. Thomas. L. 4 c. XVI „Intellegere et velle sunt ipsum esse divinum".
12) Vgl. Thomas: „c. G." L. IV, c. 11, 14 und 16, Quaest. disp. qu. 8a; vgl. Schwane a.a.O. S. 171 ff.
13) „Einwendungen" 253 a.

Während sie also von dem Vorwurf „Gott erkennt nichts außer seinem eigenen Wesen“[14] getroffen wird, hält die thomistische Konstruktion diesem Vorwurf stand.

Trotz dieser prinzipiellen Abweichungen legen die bereits hervorgehobenen Aehnlichkeiten den Schluß nahe, daß es sich hier um eine Verunstaltung der thomistischen Konstruktion handelt,[15] die vielleicht auf den Mangel an philosophischen Kenntnissen bei einem der Unterredner zurückzuführen wäre.

Auch Lullus ist in seinen Beweisen für die Trinität und Inkarnation vor allem darauf bedacht, die Einwürfe der Gegner gegen die Dogmen zu entkräften. Zu diesem Zwecke bedient er sich, wie bei seinen meisten Beweisführungen der sog. principia absoluta.[16]

Er leitet sie von den Grundeigenschaften Gottes her (bonitas, magnitudo ...) Da diese rationes divinae die denkbar höchste Realität bezeichnen, kommen sie Gott im gradus superlativus zu (bonitas optima ...). Jede dieser rationes divinae ist mit dem göttlichen Wesen und mit jeder anderen ratio wesensidentisch. Da aber zur Vollkommenheit Gottes die Aktivität gehört, so muß auch jeder dieser rationes eine Tätigkeit zukommen. Diese Tätigkeit setzt ein tätiges Subjekt, ein Objekt dieser Tätigkeit und die Beziehung dieser beiden Faktoren auf einander voraus. Der Inbegriff dieser Dreiheit der Faktoren, die sich aus der jeder ratio immanenten Tätigkeit ergibt, entspricht nach Lullus den 3 Personen in der Trinität.[17] Auch bei Lullus liegt also der Schwerpunkt der Konstruktion in der Trias, die die immanenten Tätigkeiten in Gott ergeben. Während er aber, offenbar um von seinem Begriffsapparat Gebrauch machen zu können, mit Hilfe dessen er sich die Lösung sämtlicher dogmatischer Fragen versprach,[18] auf dem Umwege durch die principia absoluta den Beweis führt, leitet Thomas die Dreieinigkeit direkt aus der immanenten Tätigkeit des göttlichen Erkennens und Wollens ab. Da also die thomistische Konstruktion des Trinitätsdogmas mit dem lullischen Beweis im wesentlichen parallel läuft und darüber hinaus ihm gegenüber

---

14) „Einwendungen“ 253 b.
15) Vgl. O. Keicher „Beiträge“ Bd. VII, H. IV—V, S. 72 ff.
16) Vgl. Thomas: S. th. I. 268.
17) „Declaratio Raymundi per modum dialogi“ b. Keicher a.a.O. S. 102. Vgl. auch „Liber Tartari et Christiani“ S. 9, Abs. 5 (Mainzer Volksausgabe).
18) Vgl. O. Keicher a.a.O. S. 72.

größere Klarheit und innere Abgeschlossenheit aufweist, wird sich die Untersuchung der Beziehungen zwischen der zeitgenössischen Scholastik und den bei M. erhobenen Einwänden hauptsächlich auf die thomistische Konstruktion beschränken können.

Es würde sich im folgenden darum handeln, zu untersuchen, inwiefern diese thomistische Konstruktion des Trinitätsdogmas den betreffenden Einwendungen standhält, und inwiefern ihre Entstehung auf ähnliche Einwendungen wie die bei M. zurückzuführen wäre.

Vor allem entkräftet sie eine Anzahl von Einwürfen, die mit der Lehre von der Gottessohnschaft zusammenhängen. Wie sich aus der Darstellung der Quellen ergibt, leitet M. aus dem Namen „Sohn" und dem Begriff der Zeugung die Folgerung der Priorität des Vaters vor dem Sohne und somit seine zeitliche Entstehung und — was damit zusammenhängt — die kreatürliche Beschaffenheit des Sohnes ab.[19] Diesen Einwand kannte auch Thomas, der ihn in ähnlicher Form wie M. anführt.[20]

Er trifft aber die thomistische Konstruktion deshalb nicht, weil sie die „Zeugung des Sohnes" mit dem göttlichen Sichselbstdenken identifiziert und sie dadurch aus der zeitlichen Bestimmtheit heraushebt, die diesem Begriff anhaftet. Auch gegen den Einwurf, daß das Verhältnis der Personen zu einander nur als Ursache und Wirkung denkbar sei,[21] ist diese Konstruktion stichhaltig. Denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist zeitlich bestimmt. Die Konstruktion von Thomas stellt das Trinitätsdogma außerhalb jeder zeitlichen Bestimmtheit. Nur in einem räumt Thomas die Unterordnung des Sohnes unter den Vater ein: Der Sohn ist dem Vater untergeordnet, aber nicht etwa als Bewirktes, sondern vermöge seiner menschlichen Natur, die er annahm.[22]

Noch zahlreicher sind die Beziehungen, die sich aus der Gegenüberstellung der Begründungsversuche des Inkarnationsdogmas in der zeitgenössischen scholastischen Literatur und den bei M. erhobenen Einwürfen ergeben. Wie ähnliche Ein-

---

19) „Einwendungen" 249 a.
20) C. G. Liber IV, Kap. 10 „Si igitur Filius Dei est genitus videtur quod neque aeternus sit, tamquam de potentia in actum exiens, neque verus Deus . . .".
21) Vgl. „Einwendungen" 245a und 252b.
22) C. G. Liber IV, Kap. 8. Vgl. Schwane a.a.O. 271 ff.

würfe gegen die Inkarnationslehre, die wir bei M. finden, und die, wie die zugänglichen Quellen zeigen, von den Gegnern der Dogmen oft aufgerollt waren,[23] in den Entwicklungsgang der zeitgenössischen theologischen Literatur eines Thomas oder Lullus eingriffen, geht unmittelbar aus ihren eigenen Werken hervor. Besonders klar war sich dieser Schwierigkeiten Thomas bewußt, bei dem wir sie scharf präzisiert und geordnet in ähnlicher Form wie bei M. wiederfinden:[24] „Sed contra hanc catholicae fidei sententiam plures difficultates concurrunt propter quas adversarii fidei incarnationem impugnant. Ostensum est enim quod Deus neque corpus est neque virtus in corpore. Si autem carnem assumpsit sequitur quod vel sit mutatus in corpus[25] vel quod sit virtus in corpore post incarnationem . . .[26] item: omne quod acquirit novam naturam est substantiali mutationi subjectum . . . Si igitur hypostasis Filii Dei fiat de novo subsistens in natura humana, videtur quod esset substantialiter mutata".[27]

Die Schwierigkeit, die sich aus der Ubiquität und Unbegrenztheit des göttlichen Wesens für die Inkarnation ergibt, finden wir ähnlich wie bei den „Einwendungen" bei Lullus ausgesprochen: „Dixit infidelis: Deus est infinitus in Immensitate et ideo Magnitudine est ubique; etiam continet omnia in se cum sit immensis; unde si ipse est incarnatus, est impossibile quod tota sua Essentia secundam suam Magnitudinem sit incarnata cum illud corpus quod assumpsit, sit finitum et terminatum in Magnitudine extensionis ita quod non est ubique essentialiter[28] . . ." Die Frage ferner, wie ist der Tod Christi trotz seiner Göttlichkeit zu erklären, bringt Lullus in ähnlicher Weise wie M. an: „Ait tartarus: Deitas non patitur mortem sed si Christus est Deus quomodo ergo potuit mori."[29]

Lullus beschränkt sich in seiner Verteidigung des Inkarnationsdogmas hauptsächlich darauf, mit Hilfe seiner principia absoluta durch syllogistische Schlußfolgerungen die

23) Vgl. Graf a.a.O.
24) C. G. Liber IV, Kap. XL.
25) „Einwendungen" 252 a.
26) Vgl. „Einwendungen" 246a.
27) Vgl. „Einwendungen" 246b.
28) Raymundus Lullus: „Disputatio Fidelis et infidelis". S. 26 Abs. 8 (Mainzer Ausgabe).
29) Liber Tartari et Christiani. Pars. XXVIII.

Gegenbeweise gegen die Inkarnation zu entkräften ohne jedoch eine positive einheitliche Konstruktion[30] zu bieten.

Die Untersuchung muß sich also auch hier in erster Linie auf Thomas beschränken, an dessen klaren und scharf gegliederten Konstruktionen die Beziehungen zu den „Einwendungen" deutlicher aufgezeigt werden können.

Die Begründung der Inkarnationslehre bei Thomas, die in engster Beziehung zu seiner Konstruktion des Trinitätsdogmas steht, wurzelt in der Unterscheidung zwischen Natur und Person. Die Natur ist die numerisch eine göttliche Wesenheit, die in den drei Personen auf gleiche Weise subsistiert. Die Person auf Grund der Definition von Boethius, an der auch Thomas festhält,[31] hat ihre Subsistenz in sich selbst. Die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo ist nicht in der Natur, sondern in der einen göttlichen Person des Logos zustande gekommen. Die Union ist also eine hypostatische, d. h. in der Person zustande gekommene. Die göttliche Natur hat nur insofern Anteil an der Union, als sie in der Person des Logos subsistiert. Die Person aber als für sich subsistierendes Wesen kann accidentiell etwas annehmen, was nicht ihr Wesen ausmacht, und so ist auch die hypostatische Union zu denken, die Thomas durch das bekannte Gleichnis von der Einpflanzung eines neuen Zweiges auf einen grünen Stamm zu veranschaulichen sucht.[32]

Nur die menschliche Natur hat daher eine Veränderung erfahren und zwar vermöge der einen göttlichen Person Christi, da sie zur Subsistenz in ihr erhoben wurde.[33] Die Veränderung konnte ferner deshalb nicht in der Gottheit, sondern nur in der Menschheit Christi erfolgen, weil die hypostatische Union eine Beziehung zu der Gottheit und der Kreatur bedeutet, — und eine Relation zwischen Gott und der Kreatur setzt etwas Reales nur in der Kreatur, nicht aber in Gott.[34] Die göttliche Person Christi gehorchte darüber hinaus den Gesetz-

30) Vgl. Keicher a.a.O. S. 58: „Nulla impossibilitas potest majorem possibilitatem bonitatis. Sed maior possibilitas bonitatis est quod Deus est incarnatus, creator, quod possit esse sine caelo et agere immediante et causare aliam vitam. Ergo nulla impossibilitas hoc impedire potest. Ad consequentiam istius sequitur quod quicquid dicitur contra sanctam fidem catholicam est falsum et impossibile."

31) Vgl. c. G. L. IV, c. XXXVIII.

32) In sent. 3 dist. 1 qu. 1 a. 1.

33) C. G. XLIX: „Nulla enim mutatio in ipso Verbo facta est sed solum in humana natura . . . non autem Verbum Dei subsistentiam habet ex natura humana, sed magis naturam ad subsistentiam vel personalitatem trahit."

34) Quaest. dispp. qu. 8 a. 1.

lichkeiten der in ihr subsistierenden göttlichen Natur.[35] Die göttliche Natur ist aber über jede Veränderung und Verwandlung erhaben. Von da aus weist Thomas den Einwurf ab, daß die Inkarnation einen Ortswechsel und eine Bewegung der Gottheit bedeutet und somit mit dem Grundsatz von der Unbewegtheit und Ubiquität des göttlichen Wesens unvereinbar sei, weil der Gottheit nach wie vor der Inkarnation sämtliche Eigenschaften in gleicher Weise zukamen, also auch die Unbewegtheit und die Ubiquität.[36]

Thomas verlegt also den Schwerpunkt der Zweinaturenlehre aus dem undefinierten Begriff der Gottheit in den wohlfundierten und streng definierten Begriff der Person, der sich aus seiner spekulativen Konstruktion des Trinitätsdogmas unmittelbar ergibt.

Damit war auch der Einwurf, daß die hypostatische Union nur als Vereinigung im Sinne von Materie und Form erfolgen konnte,[37] abgewiesen. Eine Vereinigung im Sinne von Materie und Form wäre im Hinblick auf die Zweinaturenlehre wohl so zu denken, daß der göttliche Logos die Stelle der menschlichen Seele, die ja die „Form des Leibes" ist, vertrat.[38] Das würde aber dem Begriff der hypostatischen Union widersprechen; denn das Wesen der menschlichen Natur ist es, daß der Leib von einer menschlichen Seele geformt werde. Sollte der göttliche Logos ihre Stelle vertreten, so wäre dadurch die postulierte Natur Christi aufgehoben.[39] Nicht der Logos also, sondern die menschliche Seele war die Entelechie in Christo. Daraus ist auch die Frage beantwortet: wie war der Tod Christi trotz seiner Göttlichkeit zu erklären? Weil eben die Gottheit nicht die Funktionen der göttlichen Seele in Christo ausübte, war sein Tod möglich,[40] der seiner menschlichen Natur adäquat ist und gemäß seiner menschlichen Natur erfolgte. Durch den Tod konnte also die hypostatische Union nicht aufgelöst werden, die eine ewige Verbindung der

35) C. G. XLIX (L. IV): „Hypostasis enim non extenditur extra terminos illius naturae ex qua subsistentiam habet."
36) Ibid. C. 30.
37) „Einwendungen" 246 a.
38) Ibid. So argumentiert M., der daraus die Unsterblichkeit Christi folgert.
39) C. G. XXXII: „. . . si igitur Christus animam non habuit verus homo non fuit".
40) Eine ähnliche Antwort gibt M. ein christlicher Unterredner: „Die Gottheit wohnte in ihm (in Christo) nicht als Form, wie etwa die Seele im menschlichen Körper; daher konnte er sterben" („Einwendungen" 246 a). Auch darin könnte man vielleicht den Einfluß der thomistischen Lehren erblicken.

Menschheit und der Gottheit darstellt, weil der Tod nur die der menschlichen Natur anhaftende Proprietät ist — ein notwendiges Korrelat zum Begriff Mensch, das die menschliche Natur erst definiert. Genau also wie es zu der menschlichen Natur notwendig gehört, daß der Leib durch die Seele geformt werde, so gehört zu ihr auch der Tod, deren notwendige Auswirkung er ist.

So war der Boden gewonnen, von dem aus man die wichtigsten Angriffe gegen das Dogma abweisen konnte.

Der enge Rahmen der Dissertation wie auch vor allem der Mangel an zugänglichen edierten Texten aus dem Gebiete der polemischen Literatur der Araber und Juden gegen den dogmatischen Lehrgehalt des Christentums beschränken die Untersuchung auf die „Einwendungen". Es ist daher unmöglich, allein auf Grund dieses geringen Materials unmittelbare Einflüsse der von den Gegnern der Dogmen erhobenen Einwände auf die Gestaltung der betreffenden kirchlichen Lehren aufzuweisen. Aber die Fülle von Beziehungen, die sich aus der Gegenüberstellung dieser einzigen Streitschrift und der zeitgenössischen christlichen theologischen Literatur eines Thomas oder eines Lullus gewinnen lassen, machen es deutlich, daß eine genauere Erforschung der jüdischen und arabischen Streitschriftenliteratur auch zur quellenmäßigen Durchdringung der philosophisch-theologischen Literatur des christlichen Mittelalters manches Wichtige und Aufschlußreiche beitragen könnte.

B.

1. Handschrift und Text der „Einwendungen" (Besprechung).

Die „Einwendungen" sind, soweit bekannt, nur in einer einzigen Handschrift vorhanden.[1] Die Handschrift zerfällt in zwei Bände, die mehrere polemische Schriften hauptsächlich gegen das Christentum enthalten.

Die ganze Sammlung, abgesehen von dem letzten von Perles 1863 in Breslau edierten Stück gegen den Islam, scheint

1) In der Bibliothek des Jüd.-theol. Seminars zu Breslau (Handschriftenkataloge: bei Saraval 26b, bei Zuckermann 59 I). Papier. Format: 14,9 mal 20 cm. Die Seite zu 30 Zeilen.

von derselben Hand zu stammen. Dank der am Schluß des ersten Bandes befindlichen Schlußbemerkung des Abschreibers kennen wir seinen Namen wie auch das Jahr, dem die Handschrift entstammt. Der Abschreiber Jakob ben Salomo Kataloni[2] lebte, wie aus der Schlußbemerkung hervorgeht, im Hause des berühmten jüdisch-türkischen Diplomaten Don Joseph Hanassi wahrscheinnlich in Konstantinopel, wo er um das Jahr 1578 (5338) die Handschrift anfertigte.

Der Text der „Einwendungen" reicht von Bl. 245 a — 267 b. Er füllt das letzte Blatt nur etwa bis auf die Hälfte. Dicht darunter beginnt das folgenden Stück. Der Text ist im ganzen lesbar, was aber häufige Schreibfehler und nicht selten auch grammatische Ungenauigkeiten nicht ausschließt.[3] Doch es entzieht sich jeder Beurteilung, was der Verfasser selbst und was der Abschreiber sich in dieser Hinsicht hat zuschulden kommen lassen.

Auf Blatt 258 a befindet sich eine Lücke im Manuskript. Der Abschreiber hat bereits einen lückenhaften Text benutzt, was er an der betreffenden Stelle mit den Worten „kän häsēr" andeutet.

Das Hebräische weist eine gewisse Verwandtschaft auf mit dem des berühmten Uebersetzers des „Führers" aus dem Arabischen ins Hebräische, Samuel ben Jehuda ibn Tibbon.

Der Text gliedert sich in zwei Teile. Der erste philosophische Teil, der hier hauptsächlich in Betracht kam, reicht von Bl. 245 a bis Anfang 254 a. Unmittelbar daran schließt sich der exegetische Teil (254 a — 267 b).

2. Deutsche Uebersetzung der „Einwendungen".

Das sind die Einwendungen, die ich, Mose bar Salomo 245 a
von Salerno, der Kleine, angeregt durch das wertvolle Werk des Rabbi Mose, sein Andenken sei zum Segen, (besonders) durch den 16. Grundsatz,[1] gesammelt habe; dieser ist einer von den 25 aristotelischen Leitsätzen, den der große Gelehrte Rabbi Mose, sein Andenken sei zum Segen, anführt, nämlich,

2) Auf ihn sind wohl die häufigen spanischen Fremdwörter in den „Einwendungen" zurückzuführen. Im Kommentar zu Moreh (cod. mon. 370) kommen nur italienische Fremdwörter vor.

3) Vokale hat die Handschrift nur vereinzelt. Sie fehlen zumeist gerade da, wo man sie brauchte, wie z. B. bei den ziemlich häufig vorkommenden Fremdwörtern.

1) Maimonides: Moreh Nebuchim Bd. II, Leitsatz 16.

daß das Unkörperliche nur als Kraft (Potenz) in einem Körper unter einer Zahl denkbar ist. Diese in den Einzeldingen vorhandenen Potenzen sind nur vermöge ihrer Materie oder ihrer Träger zählbar. Daher können auch jene stofflosen Dinge, die weder Körper noch Potenzen in einem Körper sind, ausschließlich im Verhältnis von Ursache und Wirkung gezählt werden. Siehe also und begreife, daß dieser Grundsatz, der ja wie alle (25) Grundsätze bereits erwiesen worden ist, den christlichen Glauben widerlegt, weil er besagt, daß die Zählung, die du in Bezug auf die Gottheit vornimmst, d. h. die Trinität, an die du glaubst, ein eitler Glaube und Haschen nach Wind ist, denn wenn man schon an den stofflosen Vernunftwesen keine gewöhnliche Zählung wie bei allem Zählbaren vornehmen kann, sondern nur (eine) im Verhältnis von Ursache und Wirkung, geschweige denn (am) absolut einheitlichen Wesen Gottes, in dem keine Eigenschaft seinem wahren Wesen zukommt,[2] außer dann, wenn man bekennt, der Vater sei die Ursache und der Sohn die Wirkung.[3] Wenn du aber annimmst, der Sohn sei eine Wirkung, so entfernst du dich immer mehr von der Wahrheit, denn dann würde der Sohn nicht Gott sein.

Ich erhob bereits diesen Einwand vor dem christlichen Gelehrten Nicolo (aus) Giovenazzo,[4] und dieser sagte: „Der Philosoph sagt nicht, es gebe in ihm (im göttlichen Wesen) keine Vielheit, sondern sie sei nicht denkbar; denn wäre in ihm eine Vielheit oder Zahl vorhanden, so hätte die Vernunft sie bemerkt und sofort erfaßt. Da es aber in ihm keine (Vielheit) gibt, so ist sie auch in ihm undenkbar. Und der Philosoph wählte dennoch diese Ausdrucksweise, d. h. er sagte „in ihm ist eine Vielheit undenkbar" und nicht, daß es in ihm keine Vielheit gebe, weil er wußte, daß es in den stofflosen Vernunftwesen in einem anderen Sinne eine Vielheit gibt u. zw. im Sinne von Ursache und Wirkung. Doch sonst gibt es in ihnen keine Vielheit; denn jede Vielheit (in ihnen) widerspricht der Vernunft. Und ferner scheint mir, daß der Gelehrte den Ausdruck

2) Vgl. Maimonides: Moreh I Kap. 53 „Vielmehr ist sein Wesen (das Wesen Gottes) ein durchaus einziges und einfaches, zu welchem nichts hinzukommt".

3) Weil die Ursache von der Wirkung verschieden ist, folglich sind sie beide untereinander differenziert und individuiert, also zählbar.

4) Wahrscheinlich der um 1197 in Giovenazzo geborene Schüler des heiligen Dominicus. Der Verfasser erwähnt ihn auch in seinem Kommentar zum Moreh (Blatt 11a): „Einst las ich dieses Kapitel (es ist das 2. Kapitel des maimunischen Moreh Bd. I gemeint) mit dem christlichen Gelehrten Nicolo di Giovenazzo, mit dem ich mich dazu verbunden habe".

„undenkbar" benutzte, weil der Mensch nur vermöge seiner Vernunft die stofflosen Vernunftwesen erfassen könne." Und in der Tat kann sie der Mensch nur vermöge seiner Vernunft ihrem Wesen nach erfassen; denn sie sind ja keine dem Auge zugänglichen Gegenstände oder greifbare Körper, die man mit der Hand zählen kann; doch die Vernunft vermag sie zu durchdringen und zu begreifen, und sie kommt schließlich zu der Erkenntnis, daß es in ihnen eine Vielheit ihrem Wesen nach nicht gibt, sondern nur im Sinne von Ursache und Wirkung. Und daher hat er diese Redensart gewählt. Und käme der Christ und sagte, es gebe in der ersten Ursache (causa prima) eine Vielheit im Sinne von Ursache und Wirkung, so würde er nichts dadurch erreichen,[5] denn er würde Gott gleich einer Wirkung setzen.

Und ein anderer Christ hat mir geantwortet: „Der Philosoph meinte, es wäre in ihm (in Gott) keine diskontinuierliche Vielheit denkbar, wohl aber eine kontinuierliche". Doch auch er hat unrichtig erwidert; denn bekanntlich gehören jede Vielheit und Zahl zu den diskontinuierlichen Größen, und in diesem Sinne sagte auch Aristoteles, daß die Zahl und die Sprache zu den diskontinuierlichen Größen und nicht zu den kontinuierlichen gehören.[6] Keineswegs gibt es also in Gott eine Vielheit, sei es diskontinuierlicher oder kontinuierlicher Art. 245 b

Und (wieder) ein (anderer christlicher) Gelehrter hat mir geantwortet und hat gesagt: „Und doch hat Aristoteles geschrieben, daß die (stofflosen) Vernunftwesen auf dieselbe Weise gezählt werden wie die Sphären".[7] Und auch ich gab zu: freilich, doch im Sinne von Ursache und Wirkung. Also mußt du gestehen, daß der Vater Ursache, der Sohn Wirkung sei. Und wir vermögen ihre Vielheit nur an (ihrer) Bewegung zu erkennen. Denn alle (stofflosen) Intelligenzen sind Beweger der Sphären, und kraft deren Bewegung kann die Zahl der Intelligenzen erkannt werden.

Und ferner kann erkannt werden, daß sie im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander stehen.[8] Also mußt du

5) Wörtlich: „So würde er Scherben erreichen".
6) Aristoteles: „Buch der Kategorien", Kap. 4.
7) Vgl. Aristoteles: „Metaphysik XII Kap. 8: „Das mag denn als Anzahl der Sphären gelten (47), sodaß es begründet ist, sowohl der unbewegten wie der stofflosen Substanzen und Prinzipien ebenso viele anzunehmen."
8) Diese Lehre hat der Verfasser dem 4. Kap. Bd. II des Moreh entlehnt, wo es u. a. heißt: „Daraus geht hervor, daß es stofflose Vernunftwesen gibt nach der Zahl der Sphären". ibid. „Jedes (stofflose) Vernunftwesen ist Beweger der Sphäre".

gestehen, daß der Vater Ursache und der Sohn Wirkung ist, und nur auf diese Weise gibt es eine Vielheit in deinem Gott.

6. Leitsatz. „Die Bewegungen sind teils Wesensbewegungen (substantiell), teils accidentiell, teils unfreiwillig und teils Teilbewegungen, die zu den accidentiellen gehören: eine Wesensbewegung, wenn ein Körper von einem Orte an einen anderen versetzt wird; eine accidentielle, wie man z. B. von der an irgendeinem Körper befindlichen Schwärze sagt, daß sie von einer Stelle zur anderen wandert; eine unfreiwillige, wie z. B. die Bewegung des Steines, den etwas zwingt, sich nach oben zu bewegen; eine teilweise Bewegung, wie (z. B.) die Bewegung eines Nagels in einem Schiff, (denn wenn das Schiff sich bewegt,) so sagt man, daß der Nagel sich (mit-) bewegt". Ebenso kann man von jedem Zusammengesetzten, das sich bewegt, sagen, daß sein Teil sich mitbewegt.[9]

Auf Grund dieses Leitsatzes kann ich beweisen, daß ihr Glaube ein eitler Glaube sei. Wenn die Gottheit sich mit einem Körper vereint, so mußt du gestehen, daß in dem Maße, wie sich der Körper bewegte, sich auch die Gottheit bewegen mußte, gleichwie die Bewegung des Nagels im Schiff oder des Mastbaumes in ihm.[10] Das ist aber eine Irrlehre, denn Gott bewegt sich nicht. Denn jede Bewegung ist eine Veränderung, so wie der Gelehrte in dem 5. Leitsatz darlegte.[11] Darauf antwortete nun der Christ und sagte: „Wir glauben keineswegs, daß die Gottheit (direkt) im Fleische eingeschlossen wurde so wie die (menschliche) Seele in ihm eingeschlossen wird; denn wäre das unser Glaube, so müßten wir gestehen, daß die Gottheit eine Bewegung erleide, genau so wie das Fleisch; (im Gegenteil:) der Sinn unseres Glaubens ist, daß die Gottheit sich (bei der Inkarnation) nicht bewegte, sondern auf ihrem Standort verharrte und sich nicht im Fleische (einschloß). Das Fleisch aber stieg empor und näherte sich der Gottheit und wurde zu ihrem Sohn, zum Gott und zum Gottessohn".

Darauf antwortete ich: Das kann aus vielen Gründen nicht so sein, weil kein Ding sich der Gottheit nähert, so wie der Gelehrte in einem Kapitel des ersten Teiles seines Lehrbuches ausführt: „Weder tritt Gott zu einem Dinge und nähert sich ihm, noch nähert sich irgendein Ding Gott oder be-

9) S. Maimonides: „Moreh" Bd. II, Leitsatz 6.
10) S. ibid.
11) Maimonides: Moreh Bd. II, Leitsatz 5 „Jede Bewegung ist Veränderung und Uebergang aus dem Möglichen in das Wirkliche".

rührt ihn, denn wo das Körperliche aufhört, hört (in Verbindung damit) auch das Räumliche auf, und es gibt kein Annähern, Berühren, Entfernen usw."[12] Wolltest du aber sagen, daß die Seele in jenem Manne (Jesus), die ja seine Vernunft ist, sich Gott näherte und sein Sohn wurde, ist er dann deswegen, ich meine um der Annäherung willen, so (zum Gottessohn) geworden? Ja, auf die Weise ist er nicht einmal sein Enkel, weil ja der Geist Mose's und Elijahu's Gott viel näher trat als (es) bei ihm (der Fall war) — und deshalb hießen sie noch nicht Gottes Söhne. Doch ich will dir zeigen, daß nicht einmal das euer Glaube ist: Ihr gebt nämlich zu, daß der Sohn Fleisch 246 a
empfangen habe nicht aber der Vater, daß also nur eine Person den Leib empfing und nicht alle. Wenn also deiner Ansicht nach die Gottheit nicht wörtlich im Fleisch eingeschlossen ist, sondern so wie vorher blieb, warum heißt es einmütig, der Sohn habe Fleisch empfangen, nicht aber der Vater? Nachdem du also bekennst, daß der Sohn (den Leib) angenommen hat, blieb der Vater, was du gestehen mußt, als ein selbständiger Teil zurück, und schloß sich in seinem Wesen ab. — Wer hat sie ferner davon überzeugt, daß es drei (Personen) gibt, und daß die eine (Person) Fleisch annahm, ohne daß du (an die Inkarnation sämtlicher) drei glaubst? Wer könnte ferner näher zu Gott in Beziehung getreten sein, als Mose und die anderen Propheten? Ferner, wer brachte euch dahin, zu sagen, daß er ohne geschlechtliche Verbindung und Verlust der Jungfräulichkeit geboren wurde und daß (Maria) Jungfrau (blieb) nachher (nach seiner Geburt) wie sie es vorher gewesen war, und daß sein Körper von seinem Grabe zur Höhe emporstieg, während ja nichts Anderes in ihm war als in den übrigen Geschöpfen? Von den genannten Dingen gab es bei ihm nichts.

Und was ist die Inkarnation, die ihr bekennt? Eure Worte widersprechen doch (dabei) einander. Denn Augustin sagte: „So stark war die Macht der Vereinigung". Und er meinte damit, daß Gott sich mit dem Fleische vereinigte, daß sich Gott zum Fleische und das Fleisch zum Gott machte. Wenn sich aber die Gottheit mit ihm (mit Christo) „so stark" vereinigte, so mußt du wider Willen gestehen, daß sich die Gottheit, die in ihm war, bewegte, und da sie sich bewegte, veränderte

12) ibid. Bd. I Kap. 18.

sie sich. Und alles, was sich verändert, ist teilbar,[13] was bei Gott unmöglich ist. Das sei fern von ihm! Das verblendet nur eure Augen.

Bekanntlich kann eine kleine Kerze eine halbe Meile weit leuchten, und ein Licht einen großen Saal beleuchten und erhellen. Was Wunder, daß ihn das Sonnenlicht in ungleichem Maße stärker beleuchten würde. Wenn also die Seele jenes Mannes (sich von ihm trennte), doch die Gottheit in ihm bliebe, und sich von ihm nicht trennte, so könnte er nicht gestorben sein. Darauf erwiderten die Christen, daß bekanntlich das körperliche Leben kraft der Seele besteht, unnd daß die Seele die Aufgabe habe, das menschliche Leben aufrechtzuerhalten, — „opinatio" — und daß die Seele, während sie in ihm war, ihre „opinatio" ausübte. Doch es war nicht die Aufgabe der Gottheit, ihn am Leben zu erhalten.

Und ich sagte ihm: Wie schämst du dich nicht, so etwas zu behaupten? Es ist ja bekannt, daß Gott das Leben der Welt ist, sowohl nach der Lehre der Wissenschaft wie nach der Lehre der Prophetie, denn es heißt: „Und er schwor beim Leben der Welt",[14] d. h. er schwor beim Gott, der das Leben der Welt ist. Und es heißt ferner „und du erhältst alle am Leben."[15] Ferner: wenn sich die Gottheit mit ihm (tatsächlich) verbunden hätte, so könnte er nicht gestorben sein, da ja die Himmlischen (die Engel) sich eines ewigen Lebens erfreuen, nur infolge der göttlichen Vorsehung, die über sie wacht; umso weniger sollte der Tod über deinen Herrn Gewalt haben.

Und Andere haben (darauf) geantwortet: „Er konnte deshalb sterben, weil die Gottheit in ihm nicht als eine Form vorhanden war, wie etwa die Seele in einem Menschen".

Und meine Antwort darauf ist: „War die Inkarnation nicht von der Art der Form (-annahme), d. h. (war die Gottheit) weder eine Kraft (Potenz) im Körper, noch ist es eine Verbindung oder Vermengung (der Gottheit mit der Materie) gewesen, so blieb kein anderer Weg für die Annahme des Fleisches übrig. Alles ist also eitel und Haschen nach Wind.

---

13) S. Maimonides: Moreh Bd. II, Leitsatz 7.

14) Daniel; Kap. 12, Vers 7. Vgl. Maimonides, Moreh Bd. I, Kap 68, wo es heißt: „Gott ist die letzte Form des Weltalls. ibid. „und deshalb wird Gott in unserer Sprache: Chej-ha-olamim — das Leben der Welt genannt. ibid. Kap. 72 „und deshalb wird Gott in unserer Sprache das Leben der Welt genannt, und es heißt, er schwor beim Leben der Welt".

15) Nehemia, Kap. 9, Vers 6.

Also bin ich mir darüber klar, daß sie nicht wissen, wie die Fleischwerdung erfolgte.

Was nun diese Behauptung anbetrifft, daß die Annahme des Leibes keine Veränderung (des göttlichen Wesens) bedeutet — denn nicht die Gottheit stieg hinab, um das Fleisch zu empfangen, sondern das Fleisch stieg empor und verband sich mit der Gottheit, die Veränderuung wäre also nicht in ihm (im göttlichen Wesen) sondern im Fleisch —, so ist das alles nicht stichhaltig. Denn daraus folgt, daß die Gottheit eine Ein- 246 b
wirkung (von außer her) empfing, d .h., obgleich du annimmst, daß nicht die Gottheit sich veränderte, sondern das Fleisch es war, das emporstieg, und sich der Gottheit genähert hatte, so hilft dir das nichts, denn trotz alledem würde es eine Veränderung (im göttlichen Wesen) geben, nachdem das Fleisch und die Gottheit eins sein sollten. Keineswegs ziemt es Gott, eine Einwirkung — „passione"[16] — zu erleiden.[17]

Und Petrus di Birboa[18] gestand mir bereits, daß, wenn die Christen glauben, die Gottheit habe Leib empfangen, sie (dadurch) Gott Affiziertwerden, Bewegung und Veränderung beimessen, was auf ihn keineswegs zutrifft.

Wenn du aber sagst, daß sogar, als sich das Fleisch der Gottheit näherte, sie nicht affiziert wurde, da in ihrem Wesen keine Veränderung erfolgte, — warum hätte sich dann nur das Fleisch geändert, die Gottheit aber nicht? Es gibt ja ohne Verbindung (der Gottheit mit dem Fleisch) keine Inkarnation. Denn du sagst ja, daß das Fleisch und die Gottheit nicht naturnotwendig eins waren. Es folgt also daraus, daß jener Mann ein Mensch und nicht Gott war, und sein Körper Fleisch und nicht Geist. Und ihr, die ihr an ihn glaubt, ihr glaubt an Wind. Denn in ihm gab es nur das, was es in den übrigen Geschöpfen gibt. Denn wenn man sich dem König nähert, so wird man selbst dadurch weder König noch Königssohn. Und es gibt nur e i n e Annäherung an Gott u. zw. vermöge der Erkenntnis.

---

16) S. Hebr.-ital. Glossar philosophischer Ausdrücke von Dr. J. Elbogen, Berlin 1903 Seite 6 unten.

17) Diese Lehre hat der Verfasser Maimonides entlehnt, vgl. Moreh I, Kap. 55 „Ebenso muß ihm (Gott) jedes Afficiertwerden abgesprochen werden, denn jede Einwirkung führt eine Veränderung herbei". Maimonides ist hier wahrscheinlich von Aristoteles beeinflußt worden. Vgl. Aristoteles Metaphysik XII, 7.

18) Nach Steinschneider vgl. (Virchows Archiv XXXVIII, Seite 78/79) ein medizinischer Schriftsteler. Ueber ihn s. Güdemann „Erziehungswesen der Juden in Italien". Wien 1884 Seite 228. J. Perles. M. G.W.J. Jahrg. 1875 Seite 15 und 22 Anm. 15d.

Noch anders schrieb unser Lehrer Moses (ben Maimon) sein Andenken sei zum Segen, im 2. Kapitel des 2. Teiles seines wertvollen Werkes, Aristoteles habe vermittels stichhaltiger Beweise die Existenz der ersten Ursache erwiesen. Ferner habe er erwiesen, daß die erste Ursache, die ja Gott ist, weder ein Körper noch eine Kraft (Potenz) im Körper sei,[19] d. h. weder eine sich im Körper wie die Wärme im Feuer verbreitende und verteilende Kraft, noch eine unteilbare Kraft wie die Seele und die Vernunft, sondern eine selbständige Kraft, d. h. eine für sich selbst bestehende und von allen Dingen in der Welt verschiedene Kraft. Gott aber habe nichts Gemeinsames mit ihnen (mit den Sphären), — im Gegensatz zu den Sabiern,[20] die behaupteten, Gott sei die Kraft in der Sphäre und ihr Geist, da (er) grundverschieden von allen ihren Teilen, Einzelheiten und Gesamtheiten sei.

Und dieser wichtige Grundsatz bedeutet eine gründliche Widerlegung des gesamten christlichen Glaubens.

Ferner: wenn Gott kam und den Leib empfing, so müßte er aus einer selbständigen Kraft zu einer Kraft im Körper werden, was eine sehr große Veränderung bedeutet, und bei Gott gibt es keine Veränderung, das sei ferne von ihm! Ferner müßte er einer Wesens- und zufälligen Bewegung unterliegen. Dieses Problem aber haben wir bereits oben behandelt, d. h., wenn Gott Fleisch annahm, unterlag er einer Bewegung, denn er wurde zu einer Kraft im Körper, während Gott keinerlei Bewegung unterliegt, weder einer Wesensbewegung noch einer zufälligen.

Anders (noch) sagte der Hebräer: Höre nun, du mein Mitunterredner; du glaubst, daß die Gottheit den Leib annahm. Ich will dir alles verzeihen. Du aber belehre mich, ob die ganze Gottheit Materie annahm, oder nur ein Teil von ihr, denn es gibt hierzu nur 2 Möglichkeiten: Wenn du sagst, die ganze Gottheit (habe den Leib empfangen), so schreibst du Maß, Beschränkung und Begrenzung einem Wesen zu, auf welches das alles nicht anwendbar ist, d. h. weder Maß noch Beschränkung noch Begrenzung. Wenn Du aber sagst, ein

19) Vgl. Maimonides Moreh II Kap. 2 und Aristoteles Met. XII, 6 und 7. Aristoteles wird allerdings in diesem Zusammenhang von Maim. nicht erwähnt.

20) Vgl. Maim. „Maamar tchijath hamethim": „Die Menschen waren alle zu jener Zeit (es ist die Zeit der mosaischen Gesetzgebung gemeint) von der Sekte der Sabier, die an die Unerschaffenheit der Welt glaubten, und daß Gott die Seele der Sphäre sei". Vgl. ferner Moreh III. Kap. 29.

Teil der Gottheit habe den Leib empfangen, so schreibst du Teilbarkeit und Zersplitterung einem Wesen zu, das weder zersplittert werden kann noch teilbar ist.

Auf diesen Einwand erwiderte ein jugendlicher (Kloster)-Bruder namens Bruder Philipp und sagte: „Es ist wahr, daß 247 a
die ganze Gottheit den Leib empfing und nicht ein Teil der Gottheit, doch es gibt etwas in der Gottheit, was Fleisch empfing u. zw. eine von den (3) Personen". Da wandte ich gegen ihn wieder ein: Du sagst ja, daß die 3 (Personen) von einander verschieden sind, obwohl sie in ein und derselben Substanz enthalten sind, und die Substanz ist eins,[21] und wenn eine von den Personen den Leib annahm, so gibt es eine Zersplitterung und Teilung (im göttlichen Wesen); denn die Person ist nach deinen Worten ein Teil der Gottheit, und die Frage bleibt weiter offen. Denn ein Teil der Gottheit blieb allein bestehen, so wie er von jeher ohne Materie war, und ein anderer Teil nahm Materie an.

Mit anderen Worten: Du sagst ja, daß die Person nicht eins (identisch) mit der Substanz, und die göttliche Substanz nur einzig ist. Dann mußt du aber, nachdem (du gestehst, daß) die göttliche Substanz einzig ist, auch gestehen, daß (nur) ein Teil der Gottheit Leib annahm. Mein Argument bleibt also weiter bestehen.

Viele (Christen) behaupten, die ganze Gottheit wäre bei der Inkarnation zugegen, sie schreiben aber (dadurch) dem göttlichen Wesen Maß und Begrenzung zu.

Eine andere Widerlegung. Wenn der Vater in demselben Maße Fleisch empfing, wie der Sohn, warum sagen sie dann, der Sohn habe Fleisch empfangen, nicht aber (auch) Gottvater? Wenn (ihr) aber (sagt) die ganze Gottheit habe Fleisch empfangen, dann habt ihr Beschränkung und Maß dem göttlichen Wesen zugeschrieben, das unendlich ist, (— infinito —) wie könnte es also in einen kleinen Körper hineinkommen und (also) endlich sein (— finito —)?

Wollte er (der Christ) aber sagen: „Freilich war die ganze Gottheit dabei, doch nicht die ganze Gottheit empfing den Leib", so würde er wider Willen eine Teilung und Zersplitterung (auf Gott) beziehen und sagen (müssen), nur ein

21) Vgl. Augustinus: „De doctrina christiana" I Kap. 5. „So ist der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ein jeder einzelner von ihnen Gott, und auch alle 3 zusammen sind nur ein Gott" und „De Trinitate". Vgl. ferner Tertulian: „Apologeticus" c. 21. „Una substantia tres personae".

Teil der Gottheit habe den Leib empfangen, und der Streit fängt von vorne an.

Noch ein bedeutender Einwand: Du sagtest, daß Gott eins ist, und die 3 (Personen) eins sind,[22] also mußt du nach deinen Worten sagen, daß ein Ding zwischen ihnen (zwischen den Personen) da ist, das die 3 (Personen) zu einer Einheit zusammenfaßt, und das sie wiederum in 3 (Personen) trennt. Welches Ding wäre es also, das die Trinität zu einer Einheit zusammenfügt? Er erwiderte: „Die (göttliche) Substanz ist es, die sie zu einer Einheit zusammenfaßt". (Da) sagte ich: Vier sind es also, drei Attribute und die einigende (göttliche) Substanz. Wieso nennst du es Trinität, du solltest vielmehr Quartität sagen. Der Christ erwiderte: „Nicht so, denn die Personen sind mit der (göttlichen) Substanz wesensgleich. Es gibt also nur 3".

Da sagte der Hebräer: Wenn die Person als Attribut der Substanz wesensgleich ist, so ist auch die eine Person nicht von der anderen (wesens)verschieden, denn es gibt nur eine (göttliche) Substanz, und die Dreizählung, die du (in Bezug auf das göttliche Wesen) vornimmst, ist eine Irrlehre und falsch, und es gibt dort (im göttlichen Wesen) keine Trinität; denn es ist ja bekannt, daß jedes Prädikat ein Subjekt haben muß, und das steht fest und bedarf weder eines Beweises noch einer Begründung.[23]

Wenn aber deiner Meinung nach Gott eine Substanz ist, deren Attribute selbst Subjekte sind, dann ist die erste Ursache keine absolute Einheit, sondern sie setzt sich aus mehreren Dingen zusammen, aus der (göttlichen) Substanz und aus den Attributen, die sie trägt. Gott wäre (demnach) eine Totalität, und jede Totalität setzt ein Zusammenfassendes voraus, wie wir unten dargelegt haben.

Mit anderen Worten, wenn das Attribut mit der (göttlichen) Substanz wesensgleich und (dennoch) ein (selbständiges) Ding ist, dann würde dein Gott aus Teilen und bunten Stücken (Jud. 5, 15) bestehen. Wolltest du aber sagen, (das Attribut) sei nicht wesensverschieden (von der Gottheit), so sind die
247 b Attribute wesensgleich mit einander und deine Trinität gilt nicht.

Ein anderer (Einwand): Du bekennst ja doch, daß der Gewisse, dein Gott, starb und dann in 3 Tagen, von Freitag bis

22) Der Verfasser will wahrscheinlich auf Maimonides Moreh I c. 60 hinweisen.

Sonntag (gerechnet), auferstanden ist. Jetzt sage mir, wird er bei euch auch für die (3) Tage, in denen er auferstanden ist, als Gott bezeichnet oder nicht? Wolltest du sagen, er war (auch während der 3 Tage) dein Gott gewesen, wie kann man denn einen Leichnam Gott heißen? Wolltest du aber sagen, er war (damals) dein Gott nicht, dann würdest du die Wahrheit gestehen, daß nämlich „mein Schöpfer" ein Leichnam war, der sich in seinem Grabe auflöste und verschwand. Wolltet ihr etwa behaupten, daß die Gottheit und die Seele in ihn zurückkehrten, so würdet ihr unnütz reden, denn wie oft sollte[n] sie hin und her wandern?

Euer Glaube, daß Gott aus drei Dingen besteht, d. h. aus drei ihrem Wesen nach verschiedenen Personen, und keine von den (Personen) ohne die anderen vollkommen und ohne ihren Genossen bestehen könne, ist eitel und leer. Denn demnach bestünde Gott aus drei Dingen, und es ist ja auf Grund der vorausgesetzten Leitsätze bekannt, daß die Ursache des Daseins eines Zusammengesetzten eben das Zusammengesetzsein ist;[23] demnach müßte es also eine Ursache geben, die ihn (Gott) bewirkte, denn an sich würde er nicht notwendig existieren, da er nur eine Totalität sein würde, und jede Totalität setzt ein anderes zusammenfassendes Prinzip und eine andere (außer ihr wirkende) Ursache voraus.

Dann fragte der Hebräer und sagte: War das Fleisch, das der Gewisse empfing, ein Bewirktes oder nicht? (Bestand es) auch aus (den) 4 Elementen oder nicht? Der Christ erwiderte: „Mein Schöpfer war (so) wie ein gewöhnlicher Mensch (beschaffen)". Darauf der Hebräer: Demnach lag seinem Körper die Urhyle zu Grunde, wie bei anderen Menschen. Das habe ich bereits in meinem Werke ausführlich behandelt, wo ich sagte, es gebe hierzu nur 2 Möglichkeiten und Folgendes sei die notwendige Einteilung: Entweder enthielt (sein Körper) die Urhyle oder nicht. Wenn du sagst, in seinem Körper sei keine Urhyle vorhanden gewesen, so war er unsterblich d. h. er konnte nicht gestorben sein. Wenn du sagst, daß in ihm ja (der Urstoff) enthalten war, daß er also sterblich war, so war dein Gott mit vergänglicher Materie behaftet, und in dem Maße, wie er bei seinem Tode eine Kreatur war, so war er es beim Begräbnis. D. h. er löste sich in seinem Grabe auf und verschwand.

23) S. Maimonides Moreh II, Leitsatz 21.

Mit anderen Worten: War der Gewisse sterblich oder nicht? Wolltest Du sagen, er war nicht (sterblich), wieso starb er dann? Sagst du aber, er war ja sterblich, so war er in jeder Hinsicht ein gewöhnlicher Mensch gewesen.

Eine andere (Einwendung): Es ist bekannt, daß sich der menschliche Körper in dieser sublunaren Welt aus 4 Elementen zusammensetzt, daß mit ihm die höhere rationale Seele verbunden ist, und daß es ferner zwei Kräfte als Mittler zwischen der (vernünftigen) Seele und dem Körper gibt, und das sind 2 Vermögen ,die gewöhnlich als Lebensodem (Ruach) und die begehrende Seele (Nefesch) bezeichnet werden. Denn die (vernünftige) Seele ist die Weisheit (des Menschen), und ihr Sitz ist im Gehirn, und von ihr rühren die Gefühlsäußerungen und die Willensäußerung(en) her. Der Lebensodem (Ruach) befindet sich im Herzen und enthält die menschliche Lebenskraft. Er ist es, der sich der ihr gegenüberstehenden (Seelenteile) zu bemächtigen sucht, um die Herrschaft über sie zu erlangen. Er ist auch der Sitz des Zornes. Die begehrende Seele (Nefesch) befindet sich in der Leber. Von ihr rührt das Verlangen nach Nahrung und das sexuelle Begehren her.[24] Also in dem Maße, wie die Seele einen Mittler in ihrer göttlichen Zusammensetzung mit dem Körper braucht, so müßte auch die Gottheit in ihrem Zusammengesetztsein mit dem Kör-
248 a per einen Mittler haben. So haben mir auch die Weisen der Christen gestanden, (nämlich) daß die Seele[25] die Mittlerin zwischen der Gottheit und dem Körper war. Und nach dieser Einleitung will ich beweisen, daß in dem Maße, wie die Seele den Gewissen, deinen Gott, verließ, ihn auch die Gottheit verlassen habe; denn es ist bekannt, daß 2 Dinge, deren Dasein und Existenz (zusammen als ein Ganzes) von einem Mittler abhängt, auseinanderfallen, sobald der Mittler verschwindet. Demnach verließ die Gottheit deinen Herrn, nachdem ihn die Seele (die Lebenskraft) verlassen hatte, und es blieb ein Leichnam. Und nachdem sie ihn beide, die Seele und die Gottheit, verlassen hatten, fiel er der Verwesung anheim, löste sich auf und verschwand.

24) Diese platonische Seelenlehre ist fast wörtlich dem Kommentar zu Exodus (zu c. 23, Vers 25) von Abraham ibn Esra entnommen.

25) „Nefesch" ist nach Maimonides Moreh I c. 41 die Bezeichnung sowohl für die vernünftige Seele wie auch für die Lebenskraft. In der weiteren Ausführung richtet sich der Verfasser nicht mehr nach den für die einzelnen Seelenteile von Ibn Esra angegebenen Bezeichnungen, sondern benutzt den Ausdruck „Nefesch" sowohl als Bezeichnung für die vernünftige Seele als auch für die Lebenskraft.

Eine andere (Einwendung): Bekanntlich besitzt die Seele ein besonderes Organ im menschlichen Körper, das ihr Sitz und Aufenthaltsort ist;[26] es ist der allgemeinen Meinung nach das Herz. Manche sagen auch, daß der Kopf ihr Sitz und Aufenthaltsort sei, doch sie wurzele im Herzen. Nahm also die Gottheit den Leib an, so müßte sie sich ein bestimmtes Organ als Thron gewählt haben. Nun will ich dich fragen, welches Organ im Körper des Gewissen der Sitz der Gottheit war? — Ueberlege selbst, was du sagst, Gott, der Sitz der Welt, sollte sich ein unvollkommenes Wesen zum Aufenthaltsort und zum Sitz wählen? Wenn noch ein Engel sein Sitz wäre! Aber Blut und Fleisch, der Mensch, sollte sein Sitz sein, von dem es heißt, daß er auch (nur) Fleisch ist, also im Sinne der Geringschätzung und Verachtung.

Ich wandte gegen den Kirchenfürsten ein und sagte: „Du und die Christen glauben, daß die Gottheit aus 3 Personen besteht. Empfindest du dabei nicht, daß du eine Zahl und Zählung in Bezug auf Gott denkst? Es steht nun fest, daß die Zahl zu den teilbaren Größen gehört. Also du schreibst eine Größe dem göttlichen Wesen zu? Es ist ferner dargelegt worden, daß die Quantität, des Wesen (quidditas) und die Qualität auf Gott nicht zutreffen. Die Vielheit ist ferner ein Accidens, und jedes Accidens bleibt dem göttlichen Wesen fern."

Eine andere (Einwendung). Der Hebräer sagte: Du mußt zugeben, daß die 3 Personen, an die du glaubst, und die du Trinität nennst, wesensverschieden sind; denn sonst dürftest du sie nicht Trinität sondern Unität heißen. Und deshalb mußt du sagen, daß sie wesensverschieden sind. Wenn sie aber als Personen von einander verschieden sind, so mußt du wider Willen zugeben, daß sie auch der Substanz nach von einander verschieden sind. Denn jeder Person käme (demnach) notwendig eine Substanz zu, wie sich das aus den Worten Boethius' ergibt, der sagt, daß die Definition der Person „rationalis natura individua substantia" ist,[27] d. h. ein unteilbares Wesen. Also aus seinen Worten geht notwendig hervor, daß jede Person eine Substanz für sich ausmacht, oder eine selb-

---

26) Diese These wird von Aristoteles (vgl. „Ueber die Seele" Bd. I c. 5) bestritten.

27) S. die kleine Schrift von Boethius „De duabus naturis et una persona Christi," wo es (c. 3) heißt „persona est naturae rationalis individua substantia". Die Worte r's wn'bl sind zu r'zjon'l = rational(is) zusammenzuziehen. (Diese Conj. verdanke ich Herrn G.R. Prof. Dr. Brockelmann.)

ständige Substanz sei; also jeder Person müßte eine Substanz zukommen, nicht aber (dieselbe Substanz) für 2 oder 3 Personen (gemeinsam sein). Denn wenn ein und dieselbe Substanz für 2 oder 3 Personen gemeinsam wäre, dann wäre die Person — divisa individua (?) — (d. h.) dann würde sich die Substanz zwischen den 3 Personen verteilen, und es würde sich das Gegenteil der Worte von Boethius erweisen. Bestünde also Gott, wie die Christen sagen, aus 3 Personen, so würde er notwendig 3 Substanzen enthalten, und es wären 3 Gottheiten nebeneinander, was ja eine ausgesprochene Lüge ist. Diese Lästerung sei ferne von Gott.

248 b Eine andere Einwendung: Jede Einwirkung führt notwendig eine Veränderung herbei, will sagen, daß sich alles Leidende verändert, und derjenige, der diese Einwirkung ausübt, ist zweifellos nicht mit dem identisch, der diese Einwirkung empfängt, sondern er wirkt von außen her auf ihn ein und verändert ihn.[28]

Nach dieser Einführung kannst du begreifen, daß dein Glaube, daß der Gewisse, dein Gott, zur Zeit der Leibannahme affiziert wurde, irrig ist, denn demnach wäre er ja kein Gott, da ja die Gottheit nicht affiziert werden kann. Der Gewisse aber ist von außen her affiziert und verändert worden. Du kannst ferner nicht sagen, daß die Leibabnahme keine Einwirkung (auf den Empfänger) bedeutet; denn es bedeutet (im Gegenteil) eine sehr große Veränderung für ein Wesen, aus einer selbständigen Kraft eine Kraft im Körper (Potenz) zu werden.

Mit anderen Worten, eine stofflose Intelligenz würde doch nicht zu einer Intelligenz im Körper werden. Es erübrigt sich also, diesen Sachverhalt noch ausführlicher zu behandeln, da ja schon Aristoteles hierzu schrieb, daß jeder Veränderung eine Veränderungsmöglichkeit in der Zeit vorangeht.[29]

Es ist ein kleines, aber ein bedeutendes Problem bei den Gelehrten.

Mose, der Hebräer, sagte zu den Christen: Sage mir, gibt es deiner Meinung nach in der ersten Ursache, die ja Gott

28) Vgl. Maimonides Moreh I c. 55 „Ebenso muß ihm alles Leiden abgesprochen werden, denn jede Einwirkung auf ihn müßte eine Veränderung in ihm zur Voraussetzung haben. Und derjenige, der diese Einwirkung übte, wäre ohne Zweifel nicht derselbe mit dem, der die Einwirkung empfing, sondern von ihm verschieden und außer ihm".

29) Vgl. Aristoteles „Met." IX, 1 und ff.

ist, eine Differenziertheit (— diversidad —) oder nicht? Der Christ antwortete: „Das sei ferne, im göttlichen Wesen gibt es keine Differenziertheit." Darauf der Hebräer: Gibt es dort (im göttlichen Wesen) keine Differenziertheit, so gibt es auch keine Vielheit, denn wo es eine Vielheit gibt, dort gibt es auch eine Differenziertheit.[30] Nachdem es dort (im göttlichen Wesen) also keine Vielheit gibt, gibt es auch (dort) keine Trinität".

(Darauf) erwiderte der Christ Philippo, der ihr Lehrer ist:[31] „Wenn es eine Differenziertheit enthält; d. h. (das gilt) von einem Dinge, das eine Differenziertheit enthält. Wenn es aber trotz der Vielheit keine Differenziertheit enthält, so gibt es dort (in dem Ding) eben keine Differenziertheit".

Er sagte aber nichts. Denn es ist bekannt, daß jede Vielheit eine Zahl ergibt, und daß jedes Ding, das eine Zahl ergibt, eine Differenziertheit enthält; ergäbe es keine Zahl, so ergäbe es auch keine Differenziertheit. Nachdem es in ihm aber eine Vielheit gibt, die eine Zahl ergibt, so enthält es (auch) eine Differenziertheit. Da es aber im göttlichen Wesen keine Differenziertheit (und folglich auch) keine Vielheit und Zahl gibt, so hört (damit) eure Trinität und euer Glaube auf.

Eine ergänzende Erklärung: (unter) „den Dingen, die eine Zahl ergeben" ist jedes Ding, das eine Zahl ergibt, gemeint. Also, es folgt daraus, daß jedes Ding, das eine Vielheit enthält, eine Zahl ergibt und (ferner), daß ein Ding, das eine Zahl ergibt, eine Differenziertheit enthält.[32]

Eine andere kleine (Einwendung): Bekannt ist, was im Buche der Logik steht, daß es eine Eigentümlichkeit zweier in der Natur zusammen vorkommender und in Beziehung zu einander stehender Dinge ist, daß, wenn sich ein (Ding) von der Beziehung löst, sich auch das andere löst, so wie (z. B.) die Beziehung des Herrn zu dem Sklaven und die Beziehung des Vaters zu dem Sohne.[33] Denn der „Herr" wird nur im Hinblick auf den Sklaven „Herr" genannt, so wie der „Vater" nur im Hinblick auf den Sohn „Vater" genannt wird. Die beiden (Begriffspaare) können aber von Anfang an (d. h.

30) Die Differenziertheit ist das Merkmal der Vielheit.
31) Ueber ihn s. Güdemann a.a.O. Seite 228 und Vogelstein-Rieger „Geschichte der Juden in Rom" Bd. I, S. 270.
32) Eine kurze Zusammenfassung der Beweisführung.
33) Diese Beispiele für das Relationsverhältnis hat der Verfasser dem 11. c. des „Sepher hahiggajon" (Buch der Logik) v. Maimonides entlehnt.

vor ihrem Eintritt in ihre Beziehung) nicht einander entsprechen. Denn es ist wohl möglich, daß der Herr dem Sklaven in der Zeit vorangeht, oder der Sklave dem Herrn, oder daß sie gleichzeitig (vor ihrer Beziehung zu einander) lebten, ohne daß sie in Beziehung von „Herr" und „Sklave" zu einander traten. Dagegen der Vater muß dem Sohne zweifellos in der Zeit vorangehen, solange er nicht Vater geworden ist. Und er wird „Vater" erst nach der Geburt des Sohnes genannt.

249 a Nach dieser Einleitung kann man deinen Glauben von Grund aus widerlegen; denn wenn der Sohn, den du Gott zuschreibst, wirklich sein Sohn wäre, wie du behauptest, so könnte er nicht so ursprünglich (ewig) sein wie er (wie Gott); denn jeder Vater geht seinem Sohne (in der Zeit) voran, und der Vater wird erst nach der Geburt des Sohnes „Vater" genannt, wie wir in unserer Einleitung es vorausgesetzt haben. Gott müßte also seinem Sohne, an den du glaubst, und den du Gott zuschreibst, in der Zeit vorangegangen sein, und wenn der Vater früher da war als der Sohn, so ist der Sohn nach seinem Nichtsein, d. h. nachdem er nicht war, geboren: Und da er also nicht von jeher war, so ist er kein Gott. Denn jedwede Kreatur ist nicht der Schöpfer (Gott) und jeder Sohn ist ein Bewirktes (in Bezug auf seinen Vater).[34] Denn nachdem er Sohn ist, d. h. nachdem er „Sohn" genannt wird, mußt du zugestehen, daß er von seinem Vater bewirkt ist, und jedes Bewirkte kommt von einer Ursache. Die Worte der Propheten können uns hierzu als Stütze dienen: „Ich habe dich heute erzeugt"[35] — lwṣwfjrjw — „erzeugt" bedeutet so viel wie „geschaffen" —; (von jeher bist du gewesen,) „ehe Berge geboren wurden"; „wer hat den Tautropfen geboren"?[36] — wie der ehrwürdige Lehrer im 44. Kap. darlegte (?)

Wolltest du mich aber zwangsläufig, wie du es gewohnt bist, zu der Annahme zwingen, daß sie beide (Vater und Sohn) von jeher existierten, dann heißet ihn (den Sohn) Bruder oder

34) Vgl. Maimonides Moreh II c. 2 „. . . es ist ja ein Axiom, daß alles, was ist, nachdem es vorher nicht war, notwendig einen Hervorbringer haben muß, und es ist undenkbar, daß es sich selbst hervorbringe".

35) Diese Stelle (Psalm 2, Vers 7) wird öfters von den christlichen Apologeten auf Christus bezogen. (Vgl. Tertullian „Adv. Marcionem, B. 3, c. 20 und B. 4 c. 22), wogegen der Verfasser im exegetischen Teile der „Einwendungen" S. 254 a stark polemisiert.

36) Diese beiden Schriftverse (Psalm 90.2 Hiob 38 Vers 28) führt der Verfasser an, um die Ewigkeit und Ursprünglichkeit Gottes der Vergänglichkeit und zeitlichen Bedingtheit der Kreaturen gegenüberzustellen.

Genosse, doch nicht Sohn. Schreibst du aber Gott Brüder und Genossen zu, so schreibe ihm auch Schwestern zu. Dann ist aber Gott eine Totalität bei euch — Union —, nicht aber eine absolute Einheit, wie ich oben dargelegt habe.

Eine andere (Einwendung), etwa die neunte: Sage mir einfach, war das Fleisch, das der Gewisse empfing, geschaffen oder geworden, d. h. aus dem Nichts geschaffen, oder aus dem Vorhandenen entstanden? Wolltest du sagen, aus dem Nichts geschaffen, dann war er aber nicht der Nachkomme Davids, denn es heißt: „Einen, der deinem Leibe entsprossen, will ich auf deinen Thron setzen",[37] was sich deiner Meinung nach auf den Gewissen bezieht. Wolltest du aber sagen, er sei (aus dem Vorhandenen) entstanden, (dann ist er auch vergangen); denn alles Gewordene vergeht, und es ist bekannt, daß Werden ein Bruder des Vergehens ist.

Darauf antwortete mir ein Christ und sagte, daß (der Leib Christi) aus dem Vorhandenen entstanden sei, doch er sei geheiligt worden, und er sei wie ewig.

Da antwortete ich: Wenn wirklich (das Fleisch) geheiligt worden ist und dem Unsterblichen gleich wurde, dann (heißt das), es konnte nicht sterben. Wieso ist er (Christus) dann doch gestorben?

Nach dem christlichen Glauben sind Vater, Sohn und Heiliger Geist ein und dasselbe, und es gibt zwischen ihnen der Substanz nach keinen Unterschied.[38] Man nennt ihn aber (Christus) Sohn, da er (auf Befehl des Vaters) den Leib annahm und (damit) den Willen des Vaters erfüllte. Und doch steht es fest, daß jemand nur im Hinblick auf einen Vater „Sohn" genannt wird, so wie jemand nur im Hinblick auf seinen Herrn „Sklave" genannt wird.

Nach dem christlichen (Glauben) ist er ferner, d. h. der Sohn mit dem Vater identisch, so wie der Heilige Geist als identisch mit dem Vater bezeichnet wird, denn er ist (— so wie der Vater und Sohn —) erste Ursache und von keiner anderen Ursache bedingt. Und doch ist der Sohn in der Trinität vom Vater bedingt, und der Heilige Geist tritt als Mittler zwischen ihnen auf.

Ferner, wenn der Vater mit dem Sohn und dem Heiligen Geist identisch ist, so ergibt sich in Bezug auf die Fleisch-

37) Psalm 132, Vers 11.
38) Vgl. Tertullian: „Apologeticus" c. 21 „una substantia, tres personae".

annahme, daß die ganze Gottheit Leib annahm, daß Gott also Schranken habe. Du würdest also dem göttlichen Wesen Maß und Beschränkung zuschreiben. Wer aber hat dem göttlichen Wesen Schranken gesetzt? Das sei ferne.

Wolltest du sagen, daß der Sohn vom Vater, der Heilige Geist aber von beiden bedingt ist,[39] so würdest du (damit) deine ursprüngliche Behauptung widerlegen und wider Willen eine Teilbarkeit dem göttlichen Wesen zuschreiben. Denn wenn, wie du sagst, das eine von dem anderen bedingt ist, so muß auch das eine verschieden von dem anderen sein. Denn das Bedingte ist verschieden von dem Bedingenden und außerhalb dieses. Es ist also ein großer Irrtum, denn demnach gäbe es dort (in Gott) Teilung und Vielheit.

Der Lehrer, sein Andenken sei zum Segen, sagte im guten Glauben; jede Natur(-veränderung) ist bei uns möglich, denn der Herr der Dinge kann die Natur (beliebig) ändern, doch daß sich Gott selber ändere, ist unmöglich und völlig ausgeschlossen.

249 b Die Christen sagten, daß (nur) der Sohn Fleisch annahm, nicht aber der Vater, d. h. daß (nur) eine von den 3 Personen Leib annahm, nicht aber alle (Personen). Und doch, auf Grund ihrer letzten Behauptung mußte der Vater genau so wie der Sohn Fleisch empfangen haben. Denn in dem Maße wie sich die Gottheit mit dem Sohne vereinigte und vermengte, müßte sie sich auch mit dem Vater vereinigt und vermengt haben. Denn welchen Unterschied gibt es zwischen ihnen? Ferner wer zwingt sie zu behaupten, daß es 3 (Personen) in der Gottheit gibt, und daß nur die eine (Person) Leib annahm, während es ja (nach ihrer Behauptung) keinen Unterschied zwischen den Personen gibt.

Nach deiner Lehre ließ er sich auf die übrigen Propheten nieder, (d. h.) ohne (daß man) an die Dreieinigkeit glauben (müßte). Wer könnte aber Gott näher gekommen sein als Mose?

Es sagte Rambam (R. Mose b. Maimon), sein Andenken sei zum Segen, in dem 1. Teil im 18. Kapitel des Moreh Nebuchim: „Weder tritt er (Gott) zu einem Dinge in der Welt und nähert sich ihm, noch näehrt sich irgendein Ding Gott und

39) Vgl. Augustinus „de trinitate" „. . . Item in personis diversitatem necessariam, dum pater gignens, filius nascens, spiritus sanctus ab utraque procedens praedicatur".

berührt ihn, denn wo das Körperliche aufhört, hört auch das Räumliche auf, und es gibt dann kein Annähern, Berühren, Sichentfernen oder Antasten, Trennen, Betasten oder Anlehnen, denn Annähern oder Berühren wird nur vom Körperlichen, Gegenständlichen ausgesagt. Doch in Bezug auf Gott, auf den weder der Begriff der Bewegung, noch der der Veränderung, noch der des Affiziertwerdens zutrifft, der von allen Teilen der Welt verschieden ist, da er weder Körper noch eine Potenz im Körper ist, kann man von einer Annäherung oder Berührung (im räumlich-körperlichen Sinne) nicht reden, sondern nur von einer Annäherung im Sinne der wissenschaftlichen, begrifflichen Erkenntnis (Gottes)."

„Die Nähe Gottes ist mir das Gute": (die Nähe d. h. nicht) mit ihren Genossen (Vorstellungen der Nähe als räumliche Bestimmtheit) wie durch Berühren oder Annähern, (sondern im Sinne von wissenschaftlicher Erkenntnis). Der Gelehrte führt in dem oben erwähnten Kapitel (diese) Stelle an, um zu beweisen, daß sich Gott keineswegs einem Dinge nähert;[40] denn näherte er sich einem Dinge, das anders ist als er, so müßte er sich verändern, während der Begriff der Veränderung auf Gott keineswegs zutrifft: So heißt es: „Ich bin Gott der Unveränderliche". Wenn er (der Christ) auch sagen würde, daß das Fleisch sich Gott genähert habe, daß also die Annäherung von dem Fleisch und nicht von der Gottheit ausging, so würde Gott eine Einwirkung erleiden. Es steht aber fest, daß Gott (eben) keine Einwirkung erleidet; das sei fern. Hiermit ist erwiesen, daß die Annahme des Leibes undenkbar und unmöglich ist.

Neuerdings aber fangen manche Christen an zu gestehen, daß die Gottheit weder von einer Mutter Fleisch empfangen habe, noch im Leib eingeschlossen wurde, sondern daß eine Annäherung des Wissens zwischen den beiden besteht, d. h. zwischen ihm (dem Gottvater) und seinem Sohn. Durch dieses Geständnis leugnen sie aber die Leibannahme, und nicht ihnen ist dies zu Gute zu halten, sondern der Beweisführung des

40) Maimonides, auf den sich der Verfasser hier beruft, führt im Moreh I, c. 18 außer Psalm 73, Vers 28 noch mehrere Stellen aus der Bibel an (wie z. B. Psalm 114, Vers 18 Jesaia 58, Vers 2), die von der Annäherung an Gott oder von der Nähe Gottes handeln und deutet Worte wie „die Nähe Gottes" oder „Annäherung an Gott" auf die rein begriffliche wissenschaftliche Gotteserkenntnis, da die räumliche Nähe Gottes im Hinblick auf seine Unkörperlichkeit schlechthin undenkbar ist. In diesem Sinne ist die im Texte unvollständige Stelle zu ergänzen.

Aristoteles, der sie dazu (zu dieser Annahme) brachte. Wenn aber, wie sie sagen, eine Annäherung vermöge des Wissens und der Erkenntnis zwischen ihnen bestand, dann war Jesus deshalb noch kein Gott und kein Gottessohn. denn wieviele Propheten gab es, die eine seelische Nähe und Erkenntnis Gottes mit Gott verband, doch deshalb waren sie noch nicht Götter und Gottessöhne. Und sie wurden (deshalb) nicht von Jungfrauen geboren, wie du von dem Sohne deines Herrn sagtest.

Die Christen können bekanntlich keinen Beweis für die Dreieinigkeit erbringen, sondern sie führen (Analogien) von der Sonne, vom Feuer und von der Seele an, doch haben ihre Worte keinen Sinn; denn die Sonne und das Feuer sind Körper, und ein Körper kann nicht eine absolute Einheit sein. Auch ihr Gleichnis mit der Seele kann nicht als Beweis (für die Dreieinigkeit) gelten. Denn es ziemt sich nicht, die (drei) Seelenkräfte zu zählen und sie mit der absoluten Einheit Gottes zu vergleichen. Alle ihre Bestrebungen und Beweise für die Dreifaltigkeit sind nur so zu würdigen, wie wir es dir dargestellt haben. 250 a

Zunächst gilt es die Frage zu beantworten, ob Gott sich einen anderen (einen Sohn) erschaffen könne oder nicht. Wolltest du sagen, er könne es nicht so kann man dir erwidern: du hast dich umsonst bemüht; denn du würdest Gott einem unvollkommenen Wesen gleichsetzen, da er sich keinen anderen Sohn machen könnte. Wolltest du aber sagen, daß er es vermag, so hast du damit seine Fähigkeit zugestanden, und da er ihn also seiner Fähigkeit gemäß geschaffen hatte, so hätte er einen Sohn wie er selbst. Das ist aber sinnlos; denn wir wollen zunächst zugeben, daß Gott etwas, was von ihm verschieden ist und außer ihm ist, schaffen könne, wie z. B. die stofflosen Intelligenzen, die Gestirne und die Sphären; aber es ist undenkbar und völlig unmöglich, daß er sich selbst schaffen könne, d. h. daß er sich (etwa) vergrößern oder verkleinern könne. So wie es widersinnig ist, anzunehmen daß er sich selbst schaffe, so ist es widersinnig anzunehmen, daß er dem Vergehen verfalle.

Ferner, wenn Gott sich einen Sohn geschaffen hatte, so existierte er (der Sohn) ursprünglich nicht, und da er nicht existierte und nach seinem Nichtsein geschaffen wurde, ist

er eine Kreatur wie andere Kreaturen, also seine Existenz ist keine Notwendigkeit.

Wir hatten bereits öfters geschrieben, daß in Bezug auf die erste Ursache der Begriff der Bewegung nicht zutrifft, umsoweniger der Begriff der Veränderung oder des Affiziertwerdens. Hätte er aber (Gott, erste Ursache) Fleisch empfangen, so würden alle 3 (Begriffe) auf ihn anwendbar sein, (u. zw.) die Veränderung, die Bewegung und das Affiziertwerden. Folglich ist die Leibannahme völlig unmöglich.

Die Christen glauben an die Trinität, an Vater, Sohn und Heiligen Geist; aber auch dies ist nicht einwandfrei. Es gilt nämlich hierzu der Leitsatz, daß jeder Sohn auf seinen Vater folgt, so wie jede Wirkung auf ihre Ursache. Eine Wirkung kann also nicht die erste Ursache sein, so wie der Sohn (sein eigener) Vater nicht sein kann. Denn beide sind Bewirktes, der Sohn im Hinblick auf seinen Vater, und die Wirkung im Hinblick auf ihre Ursache. Es steht aber fest, daß alles, was nicht erste Ursache ist, nicht der (Welt-)Schöpfer ist, und wer nicht (Weit-)Schöpfer ist, ist nicht Gott. So ist also der Sohn, den du Gott zugeschrieben hast und ihn als deinen Gott anerkanntest, kein (Gott), und eure Trinität ist widerlegt. Denn er (der Sohn) ist ja ein Bewirktes, und jedes Bewirkte ist nicht die erste Ursache alles Seins.

Gott, dessen Existenz eine Denknotwendigkeit ist, kann sich unmöglich verändern oder sich vermehren, d. h. sich einen Sohn schaffen. Er kann unmöglich Fleisch empfangen oder teilbar sein, sich verwandeln oder eine Einwirkung (von außen her) bekommen; denn es steht nämlich fest, daß jedes Veränderliche teilbar ist[41] und einen Veränderer (als Ursache seiner Veränderung) notwendig voraussetzt.

Der Hebräer sagte: „Es ist allgemein bekannt, daß der christliche Glaube Gott mehrere Attribute oder Genossen zuschreibt, und sie sagen, daß es ihrer drei seien: Vater, Sohn und Heiliger Geist. Der Vater ist die Macht, der Sohn — die Weisheit und der Heilige Geist — der Wille (die Liebe Gottes).

Ich befragte diesbezüglich ihre Weisen — bei einer anderen Gelegenheit, die damit zusammenhängt, — ob nämlich das

41) Vgl. Maimonides Moreh II, Leitsatz 7: „Alles Veränderliche ist teilbar, somit auch alles Teilbare veränderlich, und dies muß notwendig ein Körper sein. Hingegen ist alles Unteilbare unbeweglich und kann also nicht Körper sein".

Vermögen Gottes etwas von seiner Weisheit Verschiedenes sei, und ob die Weisheit Gottes etwas Anderes als sein Wille (Liebe) ist, da sie ja bekanntlich bei den Menschen verschiedene Dinge sind. Wie ist es nun damit bei Gott?[42]

Manche erwiderten, der Wille Gottes sei ein und dasselbe mit seiner Weisheit. Gegen die wandte ich ein: Demnach wäre also eure Trinität widerlegt.

Manche aber erwiderten, daß sie (die Attribute Gottes) verschieden und von einander getrennt seien.

Gegen die wandte ich also ein: wenn es wahr ist, daß die Attribute Gottes von einander verschieden seien, so besteht dort (im göttlichen Wesen) ein Gegensatz — als ob das möglich wäre.[43] Ein Gegensatz — (diversidad) — ist aber im göttlichen Wesen schlechterdings undenkbar. Das sei von Gott ferne, das sei ferne. Aus diesen beiden Gründen ist euer
250 b Glaube ein eitler Glaube.

Und so nennen die Christen die Gebote und Verbote „affermativo" und „negativo".[44] Und der Kirchenfürst gab zu, daß das Wesen Gottes absolut eins (einfach) und unzusammengesetzt ist, und daß das Vermögen, die Weisheit und der Wille (die Liebe) Gottes mit der (göttlichen) Substanz wesensgleich sind, daß also die Attribute von einander nicht verschieschieden seien.

Eine Frage: Wenn die Juden auf Grund von Aristoteles den Beweis erbracht haben, daß es in Gott keine Dreiheit sondern eine absolute Einheit gibt, ist dann die Annahme des Leibes möglich oder nicht?[45] Dieses habe ich von dem ersten Teile (meiner Schrift) „Maamar-Emunah"[46] abgeschrieben.

Eine ergänzende Erklärung: Du sagtest, daß die Leibannahme keine Spaltung (im göttlichen Wesen) zur Folge habe. Denn die Gottheit[47] könnte nicht so in das Fleisch hineingekommen sein, daß sie etwa als ein selbständiges Ganzes für sich bestand; denn das wäre bei der Gottheit unmöglich. In

42) Vgl. Maimonides Moreh 1 c. 57 „Somit existiert er, aber nicht durch Existenz. Er lebt, aber nicht durch das Leben. Er ist mächtig, aber nicht durch die Macht. Er ist weise, aber nicht durch die Weisheit, sondern das alles wird zu einer Einheit, und es gibt in ihm keine Vielheit".

43) Eine in dem talmudischen Schrifttum sehr häufig vorkommende Formel. (Vgl. die agadischen Stellen im Talmud: Joma 3, Chagiga 13, Sanhedrin 97 u. a.)

44) S. Hebräisch-Italienisches Glossar philosophischer Ausdrücke von Dr. J. Elbogen, Berlin 1903. Seite 4, Z. 19 und 20. Das Ganze ist wohl eine in den Text geratene Glosse.

45) Vgl. Met. XII, 8.

46) Die verloren gegangene apologetische Streitschrift. Vgl. unten Einleitung.

47) Die zweite Person in der Gottheit, die Weisheit.

Jesus wäre also nur das vorhanden, was überall auf Erden zu finden sei.[48]

Demnach leugnest du aber die Fleischannahme, ich meine, weil du bestreitest, daß die Fleischannahme eine ausdrückliche Einschließung der Gottheit bedeute, wie etwa die Einschließung der Seele im menschlichen Körper. Du widerlegst also den gesamten christlichen Glauben, und der Gewisse wäre (demnach) weder Gott noch Gottessohn; denn nach deinen Worten und Gleichnissen fand sich in ihm nicht das, was sich in den übrigen Menschen fand, die erkennen, daß Gottes Herrlichkeit immer über ihnen schwebt, daß sie in ihnen und mit ihnen ist und nie aus ihrem Herzen und Denken weicht, weil sie sich um seine göttliche Gunst bemühen.

Also nur deshalb würde er Gott genannt, weil die göttliche Kraft stärker bei ihm (bei Jesus) als bei den übrigen zum Vorschein kam; auch bei Mose und Elijah offenbarte sich die prophetische Kraft viel mächtiger als bei den gewöhnlichen Menschen und auch mächtiger wie bei dem „Gewissen" (Jesus).

Was ist eigentlich die Fleischannahme nach deiner Meinung und der christlichen Ansicht nach? War er etwa nur deshalb, weil der göttliche Geist ihm (Christus) innewohnte, deiner Meinung nach selbst Gott gewesen? Du siehst also nicht ein, daß die göttliche Kraft, d. h. die auf eine bestimmte Weise zum Vorschein kommt, wie etwa die Weissagungen der Propheten, oder die glänzende Kraft (der Vernunft) wie die Philosophie eines Aristoteles, mit Gott nicht identisch ist, d. h. daß sie nicht mit seinem wahren Wesen identisch ist, sondern (nur) von ihm ausstrahlt. Mit anderen Worten: die von Gott ausgehenden in der Welt wirkenden und wundertätigen Kräfte sind nicht Gott selbst, sondern sie rühren nur von Gott her, so wie etwa der zukunftgestaltende und wundertätige Geist der Prophetie, der (von Gott) auf den Propheten niederstrahlt,[49] der aber selbst nicht Gott ist. Wolltest du aber auf diese Weise auch deinen Gott deuten, daß nämlich eine göttliche Kraft oder ein Heiliger Geist in ihm wie in den übrigen Propheten

48) D. h. er war seiner Beschaffenheit nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen.
49) Vgl. Maimonides Moreh III c 18: „Und dieser Erwägung zufolge wird sich notwendig ergeben, daß die göttliche Vorsehung in überaus vorzüglicher und ihrem Grade in der Prophetie entsprechender Weise auf die Propheten, und der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit entsprechend auf die frommen und guten Menschen gerichtet sein wird, da es das Ausmaß der göttlichen Vernunftemanation ist, die die Rede in den Mund der Propheten gelegt".

zum Vorschein gekommen ist, wodurch würde sich also dann Jesus über die anderen Menschen erheben? Aus welchem Grunde kannst du ihn dann Gott oder Gottes Sohn nennen? Deiner Ansicht nach sollten also alle Propheten, die Gott fürchten, selbst Götter sein. Demnach aber würden deine Götter zahlreicher als die Haare deines Hauptes sein. Deine Ansicht ist also nicht haltbar, und die Juden, die Jesus getötet haben, haben weder Gott noch einen Gottessohn getötet, sondern mit deiner (letzten) Behauptung übereinstimmend, einen anderen Propheten. Er war nicht einmal ein Prophet noch Prophetensohn, da die Prophetie ja noch, bevor er kam, mit Zacharia, Haggai und Maleachi aufhörte.

Deine Ansicht (hinsichtlich der Inkarnation) ist also sinnlos, und die Gottheit könnte nur wirklich in das Fleisch hineingekommen sein, wie etwa die Seele in den menschlichen Körper.

Es wäre noch hinsichtlich der Spaltung und der Teilung
251 a Folgendes gegen dich einzuwenden: Aus deinen Worten ergibt sich, daß die Gottheit, (die das Fleisch empfing,) wie ein selbständiges Ganzes für sich selbst bestand. Gibst du aber nicht zu, daß die Gottheit wirklich im Fleisch eingeschlossen wurde, dann würde der Gewisse nicht als Sohn (Gottes) — infante — gegolten haben. Du hast also weder dafür noch dagegen einen Anhaltspunkt, d. h. sowohl für den Fall, daß du annimmst, daß er als ein selbständiges Ganzes für sich bestand, wie auch für die Leugnung dieses Tatbestandes. Ich will dir aber beweisen, daß die Fleischannahme eine Spaltung und Teilung bedeutet; denn es ist ja jedem Christen geläufig, daß die Weisheit es gewesen war, die den Leib empfing, nicht aber die Macht und der Wille. Da sich aber (die Gottheit) nicht spaltet, wie ist es dann möglich, daß nur eine Person (den Leib) empfing ohne die anderen?

Mit anderen Worten: Wenn die Inkarnation keine Spaltung (im göttlichen Wesen) bedeutet, warum sagst du dann, daß nur der Sohn das Fleisch empfing, nicht aber der Vater (mit)? Wolltest du aber sagen, daß der Vater den Leib angenommen habe, dann beachte die Worte der Christen, die behaupten, der Vater habe den Sohn gesandt, den Leib zu empfangen.

Mit anderen Worten: (wolltest du sagen) daß ihre (die christliche) Ansicht es ist, daß die Weisheit es allein war, die

den Leib empfing, nicht aber die Macht und der Wille (mit), dann würden deine Worte einander widersprechen. Denn einmal behauptest du, daß der Sohn, der die Weisheit ist, es war, der den Leib empfing. Sobald ich dir aber die Unhaltbarkeit deiner Annahme bewiesen habe, — weil nämlich, wenn nur der Sohn, nicht aber der Vater das Fleisch empfangen haben würde, sich eine Spaltung und Teilung (im göttlichen Wesen) ergeben müßte — dann lenkst du wieder ein und behauptest, es gäbe keine Spaltung (im göttlichen Wesen); denn in demselben Maße wie der Sohn, so habe auch der Vater den Leib empfangen, denn sie sind untrennbar, weil sie eins sind. Wollte ich aber fragen, wer von ihnen der Beauftragte, und wer der Auftraggeber gewesen ist, dann würdest du deine (ursprüngliche) Behauptung umstürzen und umdeuten und sagen, daß der Sohn der Beauftragte ist. Wenn aber der Sohn der Beauftragte war, so folgt daraus, daß nur er den Leib empfing. Der Sachverhalt ist damit geklärt.

Du glaubst mich damit in Verlegenheit zu bringen, wenn du sagst, daß (die Annahme des Leibes) keine Spaltung (im göttlichen Wesen) bedeutet, — denn die Gottheit (die zweite Person) wohnte nicht wirklich im Fleische ein, so daß sie etwa wie ein selbständiges Ganzes für sich selbst bestanden hätte, sondern es vielmehr auf natürlichem Wege zu verstehen ist;[50] — doch wenn die Gottheit ihm nicht direkt innewohnte, ich meine, daß sie in ihm nicht als selbständiges Ganzes[51] vorhanden war, dann gilt das doch nicht als Leibannahme und Fleischwerdung. Ferner leuchtet mir auch nicht ein, ihn als den Beauftragten zu bezeichnen, außer wenn ihr ihn den übrigen Propheten gleichsetzt, die von Gott inspiriert werden. Du leugnest ferner 3 Dinge, von denen 2 grundlegend für den christlichen Glauben sind. Zunächst hast du die Existenz einer göttlichen Substanz geleugnet; denn du sagtest, daß man sie (die göttliche Substanz) den Attributen nicht hinzuzähle, weil sie (die Attribute) eben die göttliche Substanz und das Wesen Gottes seien. Das wäre richtig, wenn du die (absolute) Einheit Gottes anerkennen würdest und die Zählung der Attribute mit voller Ueberzeugung aufgeben, d. h. keine Dreizählung vornehmen würdest. Da du aber bei der Zählung (der

50) Wörtlich: „Es war in ihm, was überall auf Erden vorkommt, d. h. daß Christus nur eine prophetische Kraft innewohnte, sonst war er aber wie ein gewöhnlicher Mensch beschaffen".

51) Eine Person unabhängig von den beiden anderen.

Attribute) verharrst, so gilt deine Erklärung nicht; (im Gegenteil), du dürftest die göttliche Substanz zunächst (vor den Attributen) zählen; denn sie ist ja die Hauptsache.

Ferner hast du deine Trinität geleugnet, einerseits, weil du gestanden hast, daß alles (alle Attribute) mit einander identisch sind, also daß kein Attribut von dem anderen verschieden sei. Doch da alles identisch ist und keines (von den Attributen) sich von dem anderen unterscheidet, was bedeutet dann die Zählung, die du vornimmst? Andererseits hast du (den Glaubenssatz): „alia persona patris, alia persona filius, alia spirito santo" geleugnet; denn dieser Glaubenssatz besagt eben die Verschiedenheit der Attribute und begründet damit die Dreiheit.

Ferner hast du auch die Annahme des Fleisches geleugnet, d. h. du sagtest, daß in Christo nur in dem Maße eine Gottheit vorhanden war, in dem sie allen übrigen Propheten, in denen sich der Geist Gottes offenbarte, innewohnte. Doch die Offenbarung des göttlichen Geistes oder einer göttlichen Kraft ist nicht die Gottheit selbst, und das (die Offenbarung) kann nicht Fleischannahme genannt werden. Also nach deiner Lehre könnte er weder dein Herr noch Gott noch Gottessohn heißen, denn die Gottheit hatte ihm nur in dem Sinne innegewohnt, wie sie allen übrigen Propheten innegewohnt hat.

Wenn du auch sagst, daß die Weisheit allein es gewesen
251 b war, die den Leib empfing, so ergibt sich, daß der Empfänger (des Fleisches) des Vermögens und des Willens entbehrte; denn nur eins von den 3 Attributen (nämlich die Weisheit) empfing das Fleisch. Wenn ihm (Christus) aber das Vermögen und der Wille fehlten, so war er kein Gott, da er nicht alle drei Attribute besaß; nach deiner Meinung aber setzt sich die Gottheit aus allen drei Attributen, aus dem Vermögen, der Weisheit und dem Willen zu einer Ganzheit zusammen. Da er also die beiden so wichtigen Attribute entbehrte, kann er unmöglich Gott sein. Andererseits wäre es ein großes Uebel gewesen, wenn der Vater ohne Weisheit und Verstand geblieben wäre.

Wolltest du aber sagen, daß auch der Sohn so wie der Vater und der Heilige Geist die Macht, die Weisheit und den Willen besaß, dann müßte jeder von ihnen sich in drei (Teile) gliedern, und du würdest neun Gottheiten haben; oder du müßtest sagen, daß nicht nur die Weisheit allein Leib an-

nahm, sondern daß ein Teil der Gottheit, dem (alle drei Attribute), das Vermögen, die Weisheit und der Wille immanent waren, sich vom Ganzen trennte und den Leib empfing; dann aber würdest du (einerseits) den christlichen Glauben zerstören, wie ich oben dargelegt habe, wo ich bereits die Unmöglichkeit einer Spaltung des göttlichen Wesens erwiesen habe, (anderseits aber) würden, wenn er (der fleischgewordene Teil der Gottheit) alle drei Attribute enthalten haben sollte, die Macht, die Weisheit und den Willen, deine Gottheiten neun sein, also er (Christus) würde dich irregeleitet haben, denn bis jetzt (hieß es), daß er (Gott) sich als eine Dreiheit offenbarte, und von nun an würde er aus neun (Teilen) bestehen.

Der Christ erwiderte: „Wisse, daß jede Person nicht weniger als drei (Attribute) enthält; da aber die Person eine absolute Einheit ist, so sind ihr alle drei Eigenschaften als eine Einheit adäquat, und sie sind nicht zählbar. Doch in Bezug auf die drei Personen ist eine Zählung anwendbar; denn sie sind von einander verschieden und getrennt — difiri (=diferri) oder divid(e)ni — und die Hauptsache ist (ihre) Verschiedenheit — distinti —".

Darauf sagte der Hebräer: Wer hat ihn dahin gebracht, zu sagen, daß in Gott ein Gegensatz vorhanden ist — diversiti — und ihm verschiedene Attribute beizulegen; und doch, es gibt keinen Toren auf der Welt, der es glauben würde, daß es in dem absolut einheitlichen (einfachen) Wesen (Gottes) irgend einen Gegensatz oder Zusammengesetztheit oder einen Zusatz gebe, geschweige denn verschiedene Attribute.

Wer hat dir ferner gesagt, daß sie (die Attribute) drei von einander verschiedene — distinti — Personen seien? Welcher Prophet hat das verkündet? Welcher Philosoph hat das erwiesen? Siehe also ein und begreife, daß du eine falsche Ansicht vertrittst; denn genau so wie deiner Ansicht nach die drei (Attribute) der Person als eine Einheit adäquat seien, und es zwischen ihnen keinen Unterschied gibt, so mußt du auch einsehen, daß auch die drei Dinge, die du in Bezug auf Gott zählst,[52] eine Einheit in einem einheitlichen Wesen sind, d. h. in einem göttlichen Wesen, und es gibt dort weder drei noch vier (Dinge), noch einen Zusatz, noch eine Zusammensetzung, sondern eine absolute unvergleichliche Einheit.

52) Die drei Personen.

Und ein Christ hat ihm auf eine andere Weise geantwortet und sagte, man schreibe nicht dem Vater 3 Personen zu, obwohl er drei Dinge: das Vermögen, die Weisheit und den Willen enthält, da jedes Attribut keine Person für sich ausmacht, wie die Dreiheit der Gottheit. Mit anderen Worten, keines von den drei (Attributen), die in der Person des Vaters enthalten sind, macht eine Person für sich aus, so wie sie im göttlichen Wesen vorhanden sind, so daß etwa 3 Personen im Vater, 3 im Sohn, 3 im Heiligen Geist, zusammen also 9 vorhanden wären, sondern es gibt nur im ganzen 3 Personen. Also, deshalb glauben sie an 3, nicht aber an 9 Personen.

252 a Und auch ich antworte in diesem Sinne, daß nämlich die (drei) Attribute: das Vermögen, die Weisheit und der Wille im göttlichen Wesen keine Personen für sich ausmachen, und folglich gibt es dort weder Trinität noch getrennte Personen, sondern eine absolute unvergleichliche Einheit. Wenn, also diese Attribute, d. h. die drei Personen, die ihr in Gott zählt, nur (verschiedene) Namen von Attributen (für dasselbe Wesen) sind, d. h. nur sprachlich, ohne daß sie eine sachliche Verschiedenheit (im göttlichen Wesen) besagen, oder selbst Dinge (im göttlichen Wesen) sind, wie kann dann aus einem Attribut, das nur ein Name ist, ein Ding entstehen, d. h., wie kann ein Attribut, das nur ein Name ist, Fleisch empfangen oder Leib werden?

Der Hebräer wandte (ferner) ein: Welche von den drei Personen, an die ihr glaubt, ist (über die anderen) erhaben: der Vater, der Sohn oder der Heilige Geist? Wolltest du sagen, der Vater sei erhabener als der Sohn,[53] so würde dem „Gewissen" (Jesus), nämlich deinem Gott, etwas zur Gottheit fehlen; denn er gilt ja weniger als der Vater. Wolltest du aber sagen, daß sie (alle drei) gleich seien und daß keiner von ihnen erhabener ist als der andere, dann würden sie alle begrenzt und endlich sein, wer aber begrenzt und endlich ist, der ist nicht Gott. Es würde sich also ergeben, daß ihr einem Wesen dient, das nicht Gott ist.

Der Hebräer sagte: Es ist bekannt, daß, wenn sich zwei (wesensverschiedene) Dinge miteinander vermengen, wobei das eine Ding stärker als das andere ist, das stärkere Ding das

53) Vgl. Tertullian „Apologeticus" c. VIII, art. 7 „Duas autem ibi reddit rationes, cur Pater major et Filius minor dicatur. Prima est, quia Pater Filium misit, ut Filius mittitur a Patre. Ad id spectare videtur humanam Filii naturam, qua illum Patre suo minorem esse nemo diffitetur".

schwächere überwältigen muß. Ich will dir ein Beispiel geben. Wisse, daß wenn jemand Wasser mit Blut vermischt, das Blut das Wasser überwältigen wird, und das Wasser rot wird wie Blut, oder, wenn du Wasser mit Rotwein vermengst, so wird der Wein das Wasser überwältigen, und das Wasser wird wie (roter) Wein aussehen.

Nach diesen Beispielen wirst du wohl einsehen, daß, wenn die Gottheit Fleisch empfangen hätte, wie du behauptest und wie die christliche Religion es verkündet, die Gottheit die Merkmale des Fleisches überwältigt haben müßte und alles müßte dann Gottheit sein. Indes haben wir bei dem „Gewissen", deinem Gott, das Gegenteil beobachtet; denn das Fleisch hat das Göttliche (in ihm) überwältigt, und er trug also alle Merkmale des Fleisches ausnahmslos an sich. Wie könnte sich dann also die Gottheit mit ihm vermengt haben?[54] Es ist nur ein Hirngespinst und Unsinn.

Der Hebräer sagte: Wir haben im ersten Teile unserer Schrift Maamar Ha-Emunah geschrieben, daß die Kraft Gottes mit Gott nicht identisch ist. Nun fürchten wir, daß man im Hinblick auf die Grundvoraussetzung den Einwand hiergegen erheben könnte, daß man es so unmöglich sagen könne, da die Macht Gottes mit Gott identisch sei und nicht ein zu seinem Wesen hinzugekommenes Attribut, so wie auch seine Weisheit und sein Wille mit ihm eins seien und nicht zu seinem wahren Wesen hinzugekommene Dinge, wie auch (schließlich) das Leben Gottes in Gott und nicht etwas zu seinem Wesen Hinzugekommenes ist. (Darauf läßt sich erwidern:) Das, was wir hier erwähnten, bezieht sich auf eine innerhalb dieser sublunaren Welt wirkende Kraft so wie etwa die Tätigkeit des Kindes im Leibe der Mutter und die übrigen Kräfte, die zwar von Gott ausgehen, die aber mit Gott nicht identisch sind. Ferner sind die Kraft(äußerung) (Gottes) und das Vermögen (Gottes) zwei von einander verschiedene Dinge.[55] Jch will dir ein Beispiel geben. Wisse, daß die vom Feuer ausgehende Wärme nicht mit dem Feuer identisch ist; denn wäre sie mit ihm identisch, so würde sie verbrennen, doch sie verbrennt nicht, sondern sie erwärmt, wie z. B. die warme Luft. Auch der Son-

54) Diese Ausdrucksweise des Verfassers wie auch die beiden angeführten Beispiele erinnern an die in der patristischen und scholastischen Literatur oft gebrauchte Formel für die gottmenschliche Natur Christi. Vgl. z. B. Tertullian „Apologeticus" CXXI . . . „nascitur homo Deo mixtus".

55) Das Vermögen Gottes ist mit dem göttlichen Wesen identisch, nicht aber die Kraftäußerung Gottes, die als Emanation dieses Vermögens aufzufassen ist.

nenglanz ist nicht die Sonne selbst, sondern von ihr ausgehendes Licht, ein Accidens also. (Folglich) ist auch die Kraft, die von Gott herrührt, nicht Gott selbst. Wenn also nur diese Kraft den Leib empfing, und nicht eine von den Personen, wie die übrigen Christen bekennen, dann ist Christus weder Gott noch Gottes Sohn; denn es ist ja bekannt, daß die Kräfte der
252 b Sonne, die in den Pflanzen wirken, nicht mit der Sonne identisch sind.

Der Hebräer sagte: Der Glaube unserer Gegner ist es, daß die Gottheit sich aus Vater, Sohn und Heiligem Geist zu einer Einheit zusammensetzt. Hierbei gibt es nur zwei Möglichkeiten, und es ist eine notwendige Einteilung: entweder ist der Vater das Subjekt in Bezug auf den Sohn, — dann würde also der Vater das Subjekt, der Sohn aber sein Prädikat sein, und ihr gegenseitiges Verhältnis wäre wie das (des ganzen Fingernagels) zu dem weißen (unteren) Teile am Fingernagel, der der Träger des ganzen ist, also (der Sohn) wäre ein Accidens in Bezug auf ihn (auf den Vater), — oder aber, der Sohn ist das Subjekt in Bezug auf den Vater, — dann würde also der Sohn das Subjekt, und der Vater sein Prädikat sein. Ihre gegenseitige Beziehung aber wäre dann ebendieselbe (wie im ersten Falle).

Es würde sich also (in beiden Fällen) nach dir und nach jedem Christen ergeben, daß Gott ein Zusammengesetztes, nicht aber absolut eins sei; denn Subjekt und Prädikat sind zwei (verschiedene) Dinge.[56]

Wolltest du auch sagen, daß die Potenz[57] des Vaters, das Attribut des Sohnes und das des Heiligen Geistes alle drei Prädikate seien, während die göttliche Substanz das Subjekt ist, dann würde sich eine sehr große, aus vielen Prädikaten und Subjekten sich zusammensetzende Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen ergeben. Jedenfalls würdest du dann wider Willen zugeben müssen, daß es vier (Bestandteile) seien, die drei Attribute und die göttliche Substanz, die sie trägt, wie wir es oben

56) Hier folgt der Verfasser der Ansicht Maimonides, der im Moreh I c. 60 sagt: „Somit würde sich bei diesem Glauben (daß nämlich Gott ein Subjekt ist, das verschiedene Prädikate an sich trägt) nichts Anderes als eine Zusammensetzung (im göttlichen Wesen) ergeben. Denn jedes Subjekt muß ja zweifellos Prädikate haben. Subjekt und Prädikat sind aber dem Begriffe nach zwei, wenn sie auch in der Wirklichkeit nur eines sind; denn der Begriff des Subjektes ist nicht identisch mit dem Begriffe des Prädikates. Es wird dir aber in den folgenden Kapiteln dieses Buches der Beweis erbracht werden, daß in Gott eine Zusammensetzung undenkbar, daß er vielmehr in letzter Konsequenz die vollkommene Einheit ist."

57) Das Vermögen als das Attribut des Vaters.

dargelegt haben. Dann würde also nach dem christlichen Glauben Gott vier Dinge als Totalität sein, keineswegs aber eine (absolute) Einheit, u. zw. nach zwei Gesichtspunkten: gleichviel, ob (nach dir) der Vater die Ursache und der Sohn die Wirkung ist, oder (umgekehrt) der Sohn die Ursache und der Vater die Wirkung; wenn du nur irgendwelchen von ihnen gleich einer Wirkung setzen würdest,[58] dann würdest du deinen Glauben verlieren und deinen Einwand zerstören.

Und tatsächlich, in Bezug auf die Körper sind die Prädikate, die sie an sich tragen, Accidentien, doch in Bezug auf die stofflosen Intelligenzen muß man sagen, daß sie (die Prädikate) Wirkungen sind.

Wir haben bereits oben dargelegt, daß Gott weder ein Körper, noch eine Potenz im Körper ist, und deshalb kann ihm keine Bewegung im Körper zugeschrieben werden; denn es gibt keine Bewegung außer (als Merkmal) für den Körper. Ferner unterliegt er weder einer Veränderung noch einer Einwirkung. Man kann mit ihm also weder die Vorstellung des Auf- und Absteigens, des Herausgehens, des Gehens, Stehens, Sitzens, des Sichverbindens, des Sichhaltens, noch (die Vorstellung) der Beschränkung, des Maßes, der Begrenzung und der Endlichkeit verbinden. Denn er ist das All wie es bei Jesaia (?)[59] heißt: „Ich bin es, der den Himmel und die Erde erfüllt". Und wie etwa die Luft den Weltraum erfüllt und alles in ihr eintaucht, ohne sie zu gewahren, so ist auch Gott das All, und alles in ihm, die himmlischen und die irdischen Wesen, d. h. die Sphären und alles, was sie enthalten; alles das ist in Gott und in seiner Gewalt, und er in seiner Allmacht erhält sie alle.[60] Wie kann man ihm demnach Bewegung wie Auf- und Absteigen, Ein- und Ausgehen zuschreiben? Also die Gottheit könnte nicht in Fleisch eingeschlossen werden, wie sie (die Christen) meinen, doch das kommt ihnen wenig zu gute, denn sie leugnen dadurch — ohne daß sie das ahnen — einen Teil der Fleischwerdung.

58) Vgl. oben Seite 60: „Denn jedwede Kreatur ist nicht der Schöpfer, und jeder Sohn ist ein Bewirktes (in Bezug auf seinen Vater) . . .".

59) Ein Irrtum des aus dem Gedächtnis zitierenden Verfassers. Es ist Jeremia XXIII. 24 gemeint (möglicherweise auch ein paleographischer Fehler).

60) Dieses Bild gebraucht der Verfasser öfters in seinem Kommentar zu Moreh, Komm. zu Moreh, Seite 27a: „Für jeden Gebildeten liegt es klar am Tag, daß Gott das All und in allem ist, wie es heißt: „Sein Wesen erfüllt die Erde" (Jesaia VI, 3.), und es keinen Ort gibt, der von seinem Wesen nicht erfüllt wäre". Ibid. 27b: „Es ist ja bekannt, daß das Wesen Gottes die Welt erfüllt, was sich aus der Betrachtung der irdischen Dinge ergibt, die sein Wesen aufweisen. Darauf ist auch der Schriftsatz zu deuten: ‚Und sein Wesen erfüllt die ganze Erde. Amen, amen'. (Psalm 72, Vers 19).

Doch die von den Christen, die an die Annahme des Leibes (im räumlich-körperlichen Sinne) glauben, leugnen dadurch jene wichtige Grundvoraussetzung; denn sie schreiben dadurch Bewegung wie Ein- und Ausgehen, Sichteilen und Spalten Gott zu. Und auch, wenn manche von ihnen behaupten, daß die Annahme des Leibes keine Bewegung, noch Aus- noch Eingehen bedeutet, da die Gottheit nicht wirklich im Fleisch eingeschlossen wurde, wie sie (andere Christen) meinen, so kommt das ihnen doch wenig zu gute, weil sie — ohne es zu ahnen — einen Teil der Fleischwerdung leugnen.

253 a Und neulich kam ein Christ und sagte: „Unseres Erachtens hat die Gottheit das Fleisch empfangen, doch begreife es, wie sich das zugetragen hatte: die Gottheit war der Empfänger (des Leibes), und der Leib war das Empfangene, d. h. die Gottheit ist es gewesen, die den Leib umfaßte und an sich zog, nicht etwa, daß die Gottheit in Fleisch und Blut eingeschlossen wurde. Denn es ist unmöglich anzunehmen, daß der Allerhalter selbst ein Getragenes werde".[61]

Wir haben bereits dargelegt, daß es nur eine Annahme des Fleisches gäbe, wenn die Gottheit wörtlich in Fleisch eingeschlossen wurde; denn, wie ich gehört habe, ist es nach ihren Worten so, daß die Gottheit den Leib empfangen habe, d. h. das Fleisch umgetan habe, wie sie es aus dem Schriftvers folgern: „Mit Pracht und Hoheit bist du angekleidet".[62] Doch wie könnte der Allerhalter und Träger des Alls selbst zu einem Getragenen und Erhaltenen werden, (wie ist es möglich, anzunehmen, daß) er aus- und einging, herunterstieg und als ein selbständiges Ganzes (eine Person, unabhängig von den beiden anderen) bestand, daß er sich einem anderen Wesen näherte, und ein anderes (Wesen) sich ihm näherte, und daß er eine Einwirkung bekam

— quello che conti(ne) unio co(n)
nato torna a (fa)rsi contento — [63]

d. h. wer hat das Fleisch angenommen? Wenn Gott, dann müssen sie wider Willen gestehen, daß er in seinem wahren Wesen Fleisch annahm. Es steht aber fest, daß das wahre Wesen Gottes, d. h. die göttliche Substanz nur einzig ist, und wenn er (Gott — göttliche Substanz —) einzig ist, dann müßte

61) Darauf gibt der Verfasser keine eindeutige Antwort.
62) Psalm 104, Vers 1.
63) Wiedergabe des Sachverhaltes in der Landessprache, im Altitalienischen. Die Auflösung dieses Satzes verdanke ich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Brockelmann.

eben er (und nichts Anderes als er) das Fleisch empfangen, und wieso heißt es dann, daß die eine von ihnen (von den Personen) das Fleisch empfing?

Der Renegat aus Toscana Philippo[64] sagte: „Höre Hebräer, du hast mit den Christen disputiert, und doch hast du ihnen etwas nicht beantworten wollen. Du wolltest nämlich nicht glauben, daß es einen Gottessohn gebe, doch jetzt höre und begreife, daß Gott doch einen Sohn hat; denn die Philosophen haben bereits erklärt, daß Gott das Denkende und das Gedachte (in Einem) sei. Es gibt also demnach drei Dinge (in Gott): das Denken, das Denkende und das Gedachte. Und das ist ja eben unsere Trinität. Das Denken ist der Vater, das Denkende ist der Sohn, und das Gedachte ist der Heilige Geist, und alle drei sind ein und dasselbe. Wolltest du aber dem Sohn die Göttlichkeit absprechen, so würdest du die Tatsache leugnen, daß sich Gott selbst denke. Daran kannst du aber nicht zweifeln, da auch euer Lehrer Rambam (Maimonides) diesem Problem ein besonderes Kapitel[65] widmet, und diesen Tatbestand daselbst (sogar) dreimal wiederholt. Also ist die Dreieinigkeit bewiesen. Wisse es und vergiß es nicht".

Nun wurde ich, der Hebräer auf seinen Einwand zu antworten genötigt, denn schon erhoben sich die Brüder — praedicatores (Dominikaner) genannt, — um auf Grund der Aussage des Philosophen, daß Gott das Denken, das Denkende und das Gedachte sei, die Dreifaltigkeit (Gottes) zu beweisen.

Das ist ihre Zuflucht, und darauf hoffen sie: „Es steht wissenschaftlich fest, daß Gott sich selbst denke, aber eben weil er sich selbst denkt, so ist es unmöglich, anzunehmen, daß er nur sich selbst schaut, sondern er schaut gewiß noch etwas Anderes (als sich selbst); und das Ding, das er (außer seinem Wesen) schaut, ist etwa wie eine Form oder wie eine species; und eben diese Form, die er schaut, nennen wir Sohn.

Also der Vater ist das Denkende, der Sohn das Gedachte, d. h. die oben erwähnte Form ist der Ausdruck der Beziehungen zwischen Vater und Sohn — relacion — und diese Form wird das Wort — verbo — genannt; „am Anfang war das Wort" — prinzipio era verbo — also das innere Wort (das

64) Vgl. Güdemann, a.a.O., Seite 228.
65) Maimonides Moreh I c. 68.

gedachte Wort); denn das äußere Wort dient nur zum Gedankenaustausch von Mensch zu Mensch. Also, das war es gewesen (das innere gedachte Wort), das den Leib empfangen konnte. Nun aber liebt bekanntlich der Vater seinen Sohn, also auch Gott liebt seinen Sohn,[66] der notwendig aus ihm hervorging, und diese Liebe ist die Barmherzigkeit oder der Wille (Liebe). Da hast du demnach drei Dinge (im göttlichen Wesen): das denkende Wesen, das gedachte Wesen, d. h. das Wesen der (gedachten) Form, die aus ihm (aus dem Denkenden) sich notwendig ergibt, d. h. seine Erkenntnis, die er dachte und das
253 b Wesen der Liebe".

Und da hast du zwei Antworten, die ihre Ansichten widerlegen:

Die eine Antwort, daß die drei Dinge (das Denken, das Denkende und das Gedachte) grundsätzlich keine Vielheit ausmachen können; ja, schon der in actu denkende Mensch macht keine Vielheit aus, geschweige denn das göttliche Wesen.

Es gibt dort (im göttlichen Wesen) also keine Wesensvielheit, d. h. es gibt dort weder drei noch zwei getrennte Personen. Die christliche Religion lehrt aber bekanntlich, daß es im göttlichen Wesen drei getrennte Personen gebe, die das Denken, das Denkende und das Gedachte unmöglich ausmachen können; denn diese Dreiheit ist, wie gesagt, sogar in dem in actu denkenden Menschen eine Einheit und macht keine Vielheit aus, geschweige denn in Gott.

Das ist schon in den Werken der hervorragendsten Philosophen klargelegt worden und ist jedem Gebildeten bekannt. Es gibt ferner keinen Philosophen, der das bestreiten würde. Auch Mose ben Maimon, sein Andenken sei zum Segen, hat diesem Problem ein besonderes Kapitel im ersten Teile seines Moreh Nebuchim, (nämlich) das Kapitel 68 gewidmet. Wie können also ihre Worte mit denen der Philosophen übereinstimmen, (wenn sie behaupten), daß es in Gott drei von einander verschiedene Personen gebe, da ja jene drei, das Denken, das Denkende und das Gedachte, keine Personen (in Gott) sind.

---

66) Vgl. Augustin: De Trinitate: „Nihil aliud spiritus sanctus quam amor Dei intelligitur. Unde Deus caritas dicitur. Constat autem, quia pater filium ut se ipsum diligit, item filius patrem ut se ipsum diligit". Ibid: „Igitur dilectio vel amor, vel caritas, quod est spiritus, in substantia patris filii coessentialis existit; ideo ab utroque aequaliter procedit".

Die andere Antwort betrifft deine Ansicht, daß Gott denke, d. h. daß er (außer sich selbst) noch eine Form oder eine species, erkenne, die der Sohn (Gottes) ist; das ist aber eitel und Haschen nach Wind; denn Gott erkennt eben nichts Anderes, als nur sein eigenes Wesen,[67] d. h. weder eine Form, noch eine species, noch eine von ihm getrennte Person, denn würde er außer seinem eigenen Wesen noch eine Form oder ein anderes Ding denken, dann wäre er kein Denkendes und Gedachtes (in Einem); also ihre Worte waren umsonst.

Der Hebräer Mose, der Kleine, sagte: Wie oft sagte mir der Kirchenfürst Mazio:[68] „Meine nicht etwa, daß die Christen glauben, Gott wäre einfach gekommen und in Fleisch eingeschlossen worden; wenn es so wäre, so müßte Gott eine Veränderung, eine Einwirkung, Spaltung und Bewegung erfahren haben, worauf du mich öfters hingewiesen hattest. Wir glauben vielmehr, daß Gott (ihn schaffen) wollte und ihn schuf, d. h. Jesus, und zwar ohne geschlechtlichen Verkehr und deshalb heißt er Gott."

Ich antwortete ihm: Deine Worte widersprechen einander, denn wenn es so wäre, (wie du eben sagtest), so wäre der Gewisse nicht einmal als sein zehnter, nicht einmal als sein elfter (Sohn) zu bezeichnen — non puo plōnī a deo infante decimo non undecimo — denn war er etwa deshalb, weil er ihn (ohne Weib) schuf, erhabener als Adam, der ja aus Erde ohne (Beteiligung) der Frau geschaffen wurde?

Der Hebräer fragte: Ihr glaubt, daß Gott drei Attribute, d. h. drei Personen sei; nun sage mir, wessen Einheit ist die absolute — vera unitate — die Einheit Gottes, oder die Einheit der ersten Intelligenz? Wolltest du sagen, daß die Einheit Gottes es ist, so würdest du damit deinen Glauben widerlegen, da du glaubst, daß Gott eine Dreiheit sei; wenn er aber eine Dreiheit ist, so ist er keine Einheit.

Wolltest du aber sagen, daß die Einheit der ersten Vernunft (vollkommener) als die Einheit Gottes sei, dann würdest du wie ein Hund bellen, denn du stellst eine Kreatur über den

67) Diese Auffassung stimmt mit der pantheistischen Weltanschauung des Verfassers überein. Gott kann nichts anderes als sein eigenes Wesen erfassen, weil es die einzige Realität ist, die alles in sich schließt, und es nichts außer Gott gibt. — Noch deutlicher kommt diese Auffassung in dem Kommentar zum Moreh, S. 80a zum Ausdruck: „Gott erkennt seine Geschöpfe und kennt sie, nicht um ihrer selbst willen, so wie wir sie erkennen, sondern er erkennt sie, indem er sich selbst erkennt, denn sein Dasein schließt alles in sich".

68) Oder „aus Zeo".

Schöpfer, da ja bekanntlich das einfachere Wesen auch das erhabenere ist; wozu solltest du noch mehr Worte hierüber machen?

254 a Ferner wollte ich noch fragen: Ihr glaubt an Vater und Sohn; wer ist nun vollkommener von ihnen?

Wolltest du sagen, der Vater,[69] so hast du den Vater gleich einer Ursache und den Sohn gleich einer Wirkung gesetzt; wolltest du sagen, der Sohn, so hast du unnütz geredet;[70] denn du würdest die Ursache und den Grund aller Dinge weniger vollkommen als seine Werke heißen. Wolltest du schließlich sagen, sie seien einander gleich, und keiner von ihnen ist dem anderen (an Vollkommenheit) überlegen, so würdest du sie als begrenzt — finiti — und endlich denken; denn zwei Wesen, die in ihrer Existenz einander gleich sind, sind auch begrenzt, sie hätten also eine Beschränkung, Grenze und Endlichkeit, was Gott nicht zukommt.[71]

69) Vgl. oben Anm. 55.
70) Wörtlich: „So ist Staub in deinem Munde".
71) Variante zu o. S. 78.

שאם היה משכיל צורה או ענין אחר, לא, אם היה משכיל על עצמו צורה אחרת לא היה משכיל מושכל; והנה נשארו דבריהם ריקם.

אמר משה העברי הקטן: כמה פעמים אמר לי ההגמון מציאו: «אל תהא סבור שאמונת הנוצרים היה, שבא האלהות ונסגר בתוך הבשר ממש; שאם כן היינו מאמינים היה ה׳ שנוי והפעלות ופירוד ותנועה כאשר הקשית לי פעמים רבות. אמנם כל כך היתה אמונתנו אלא שרצה ה׳ ובראו לזה ר״ל לישו וכך בלי זווג ועל כן נקרא אלוה».

והשיבותי לו: דבריך סותרים זה את זה שאם כדבריך לא הגיע פלוני להשם בן עשירי ולא עשתי עשרה, לעז: נון פואי — פלוני — אדיאו ניפנטי דיצימו ננון אונדיצימו, וכי בעבור שבראו היה בא יותר מעולה אדם הראשון שנברא מאדמה בלי אשה כלל?

שאל העברי: אתם שתאמינו כי ה׳ שלשה תארים ר״ל שלשה פירשוני בלעז תאמר לי לאיזה יחוד גמור — וירא אוניטאטי — בלעז, ייחוד ה׳ או ייחודו של שכל הראשון? אם תאמ׳ ייחודו של שם, כבר סתרת אמונתך שתאמין שה׳ שלשה; מאחר שה׳ שלשה אין כאן ייחוד. ואם תאמ׳ יחודו של שכל הראשון מייחודו של בורא, תנבח כמו כלב שתשים את הנברא יות׳ מעולה מהבורא, כי ידוע כי מי שהוא יותר פשוט, הוא יותר מעולה. ומה יש לך עוד להאריך בזה?

254[a] עוד יש לי לשאול: האב והבן שאתם מאמינים איזה גדול מזה? אם תאמ׳ האב הרי שמת האב עלה והבן עלול; ואם תאמ׳ — הבן, אפרא בפומך, שתשים מי שהוא סבה ועלה לכלל, פחות מסובביו. ואם תאמ׳ שוים הם, אין יתרון לזה על זה, הרי שמת אותם מוגבלים — פיניטי בלעז — ר״ל שיש להם גבול ותכלית כי כל שני שווין במציאותם הם מוגבלים ויש להם גבול ותכלית וסוף והשי״ת אין לו.

---

1. ל״א. 3. מַצָּיאו od. מְצָיאו. 4. היה = היא. 5. [ב]ה׳ שנוי. 10. בעבור שבראו היה (בא) יותר מעולה [מ]אדם.... 13. (ל)איזה. 21. מ[מ]סובביו.

Zeichenerklärung: ( ) = Glosse. [ ] = zu ergänzen.

Druck: D. Rotenberg, Breslau 1.

כי ג״כ הביאו המורה שלכם הרמב״ם ז״ל פרק בפני עצמו וכפל שם הדברים באותו פרק פעם ופעמים ושלש. והנה השלוש נוכח זכור ואל תשכח.

הוצרכתי אני העברי לחזור ולכתוב על זאת הטענה של זה כי קמו האחים הנקראים פידריקאדוריש להוכיח השלשה מדרך זו שאמרו הפילוסופים, שהשי״ת שכל ומשכיל ומושכל זה דרכם כסל למו: «אמת ידוע אצל כל משכיל, שהשי״ת משכיל עצמו ואם הוא ישכיל עצמו אי אפש׳ שלא ישיג עם עצמו דבר אלא בודאי משיג; והדבר אשר ישיג הוא כעין צורה אחת או שאפיציאה א׳. והצורה הזאת אשר ישכיל הוא הבן שאנו קוראים. הנה משכיל הוא האב והמושכל הוא הבן ר״ל הצורה הנ״ל — כעין ההצטרפות שיש בין האב״ן — האב והבן — דילאציון בלעז והצורה הזאת היא הנקרא בירבו — פירניציפיאון אירא בירבו — שהוא הפנימי כי הדבור החצון שיאמ׳ אדם לחבירו אינו כי אם להגיד מה שכל בו והוא הוא שקבל הבשר וידוע שהאב אוהב את הבן ומשתעשע בו כך ה׳ אוהב את זה שנתחייב ממנו והאהבה הזאת היא הרחמנות או הרצון. הרי לך שלשה עצם המשכיל ועצם המושכל ר״ל עצם הצורה שנתחייבה ממנו כלומ׳ השכלתו שהשכיל ועצם האהבה.

והא לך שתי תשובות הסותרות דעותיהן. האחת ששלשה אלו אינם עושים רבוי כלל כל עקר והנה אפי׳ באדם כשמשכיל בפועל אינו עושה רבוי, כ״ש בבורא ית׳ ואין שם רבוי עצמם ר״ל שאין עושים פירצוני נבדלים לא שלשה ולא שנים; וידוע שהאמונה של נוצרים היא שיש בבורא שלשה פירשוני נפרדים זה מזה מה שאינו עושה השכל והמשכיל והמושכל
253b כי שלש אלו אפי׳ באדם הוא אחד כאשר אמרנו בשכלינו בפועל ואין שם רבוי כלל כ״ש בשי״ת.

וכבר התבאר זה בספרי המעולים מן הפלוסופים והוא ידוע אצל כל משכיל ואין מן הפלוסופים שיחלוק עליו והרמב״ם ז״ל עשה מענין זה פרק בפני עצמו בחלק ראשון של מורה הנבוכים בפרק ס״ח. ואיך יאותו דבריהם עם דברי הפלוסופים, שיהיה בשי״ת ג׳ עצמים נבדלים זה מזה שהרי שלשת אלו: שכל ומשכיל ומושכל אינם פירצוני.

והתשובה השנית היא זאת: אמרת בשהשם משכיל משיג צורה אחת או אישפיציאה אחת והוא הבן, אמרת הבל ורעות רוח כי ה׳ לא ישכיל רק עצמו ית׳ לא דבר אחר ר״ל לא צורה ולא שפיציאה ולא פירשונה מובדלת

— Diese conj. verdanke ich Herrn G.-R. Prof. Dr. Brockelmann. 10. רילאציון 17. אינ(ו עושה רבוי) resp.: האדם כשמשכיל בפועל אינו עושה רבוי. 18. עצמם = עצמים. 28. (ב)שהשם.

עמידה ולא ישיבה לא חבור ולא פירוד לא שיעור ולא מדה לא גבול ולא תכלית, כי הוא הכל כענין שנאמ׳ בישעיה «הלא את השמים ואת הארץ אני מלא» ודוגמת זה הדבר כאשר העולם מלא מהאויר והכל נכנסים בתוך האויר אינם מרגישים ממנו כך השי״ת הוא הכל והכל בו עליונים ותחתונים ר״ל הגלגלים וכל מה שבתוכם הכל הם בה׳ ובכח ה׳ ובגבורתו סובל את כלם. ואחר שכן הוא איך יהיה לו תנועה, עלייה או ירידה, יציאה, וביאה? כי לא נסגר האלהית בתוך הבשר כאשר הם סבורים ואעפ״כ מעט מועיל להם שהרי מכחישים קבלת הבשר מצד א׳ ואינם מרגישים. והנוצרים המאמינים בקבלת הבשר באים להכחיש העקר הגדול הזה כי יבאו לייחס לו תנועה יציאה וביאה חלוק ופירוד אע״פ שקצת אומרים שקבלת הבשר אינה תנועה ולא יציאה וביאה כי לא נסגר האלהות תוך הבשר כאשר הם סבורין ואעפ״י כן מעט מועיל להם שהרי מכחישין קבלת הבשר מצד אחד ואינם מרגישים.

253 a ועתה מקרוב בא נוצרי אחד ואמ׳: «דעתנו שהאלהות קבל׳ בשר אך תבין היאך הוא האלהות היה קבלן והבשר היה מקובל ר״ל האלהות היא אשר אספ׳ הבשר ומשכו אליו, לא שיהיה הדבר לפיכך שיסגר האלהות בתוך בשר ודם; כי הסובל את הכל אי אפש׳ להיות נסבל».

וכבר אמרנו שאם לא נסגר האלהות בתוך הבשר ממש אין זה קבלת הבשר כי משמעות הדבר כן הוא שהאלהות קבל בשר לפי דבריהם ר״ל לבש בשר כענין שדורשים בפסוק «הוד והדר לבשת» והסובל והנושא את הכל שב להיות נסבל ונשוא ויצא ונכנס וירד ועמד בחלק נפרד ונגש לאחר ואחר נגש אליו וקרב לו וקבל הפעלות לעז: קוילו קיקונטי אוניאה כונאטו טורנאו אריסרי קונטינטו? — בתימה — קבלת הבשר על איזה צד היה אם כפי עצמו של שם? ובעל כרחם צריכים לומ׳ מציאותו ועצמותו קבל בשר. וידוע שהמציאות אחד ר״ל ה׳ עצם במציאות הוא אחד. ואם הוא אחד הרי קבל בשר ואם יאמרו שהאחד מהם קבל בשר?

אמר פליפו המין מטושקאנה: «שמע נא עברי: הנה עם הנוצרים נתוכחת ולענות מפניהם מאנת והבן אלוה לא האמנת ועתה שמע נא והבן כי יש לאלוה בן; כי כבר בארו הפלוסופים שה׳ הוא השכל והוא השכיל והוא המושכל והם שלשה: שכל ומשכיל ומושכל והוא הטיריטאט שלנו: השכל הוא האב והמשכיל הוא הבן והמושכל הוא הרוח ושלשתן אחד ואם לא בבן אלוה תכחיש שה׳ אינו משכיל את עצמו ובזה לא תוכל לפקפק

---

2. בירמיה. 4. ו]אינם מרגישים. 15. אליו = אליה. 16. לפיכך = להפך. 24. עצם ה׳ במציאות. 26. ואם = ואיך. 32. שה׳ (אינו) משכיל.

הבשר הכריח את האלוה וכל טבע הבשר היה בו ולא נשאר אחד שלא היה בו ואיך נשתתפה בו האלהות? אין זה כי אם ריקנות מח וחסרון דעת.

אמר העברי: כתבנו במאמרנו «מאמ׳ האמונה» בחלק הא׳ כי כח ה׳ אינו ה׳ ומיראתנו שמא יקשה על המעיין ויאמ׳ בלבו איך יאות לומ׳ כן, והלא יכולת ה׳ הוא ה׳ ואין תאר נוסף עליו כמו שחכמתו ורצונו הכל אחד ואין דברים נוספים עליו, כאשר חיי ה׳ הם הם ה׳ ואינם נוספים עליו אבל זה שהזכרנו כאן הוא כח הפועל בעולם הזה התחתון כאלו תאמ׳ פעולת הולד במעי אמו ושאר כחות השועפות מאתו ית׳ ואינם מאמיתת ה׳. וכח ויכולת הם שני ענינים וזה אחר מזה. ואתן לך משל: דע כי החום היוצא מן האש אינו האש ממש ר״ל אינו אש כי אם כח שופע ממנו, שאם היה כמוהו היה שורף ואינו שורף רק מחמם כדרך האויר שהוא חם. וכן זוהר השמש אינו השמש ממש אלא אור יוצא ממנו והוא מקרה. כן הכח הבא מלפני ה׳ אינו ה׳, ואם הכח הזה קבל בשר ולא אחד מהפירצני כידור שאר הנוצרים, נמצא שישו׳ אינו אלוה ולא בן אלוה וידוע שכחות השמש הפועלות 252b בצמחים אינם שמש ממש.

אמר העברי כי אמונת אנשי מצותנו היא שהאלוהות הוא אב ובן ורוח והם יחד והנה א״א להיות אלא אחת משני פנים והיא חלוקה הכרחית: אם שהאב נושא את הבן ונמצא שהאב נושא והבן נשוא והם שנים כלובן הזה הנושא על הצפורן והוא מקרי בו או שהבן נושא את האב ונמצא שהבן נושא והאב נשוא והם שנים כמו כן. ונמצא שה׳ מורכב אצלך ואינו אחד גמור; אצל כל נוצרי כי כל נושא ונשוא שנים הם. וכן אם תאמ׳ שכח האב ותאר הבן ותאר הרוח שלשתן נשואים והעצם נושא, הרי יש לך בה׳ הרכבות רבות מאד נשואים ונושאים רבים גם צריך אתה לומ׳ בעל כרחך שד׳ הם: שלשה תארים והעצם שנושא אותם כאשר כתבנו למעלה והנה הם כפי אמונת הנצרים ד׳ בכלל אחד ולא יתכן להיות א מב׳ פנים: אם שהאב והבן או שהבן עלה והאב עלול; וכשתשים שום א׳ עלול, תפסיד אמונתך ותשחית טענתך. ובאמת כי אצל הענינים הנושאים עליהם הם מקרים אמנם אצל הנפרדים צריכים הם לומ׳ שהם דברים עלולים.

כבר כתבנו למעלה שהשי״ת אינו גוף ולא כח בגוף ולכן לא תכשר עליו תנועה כי אין תנועה אלא לגוף ולא יאות לו שנוי גם הפעלות. ולפיכך לא תכשר עליו לא עליה ולא ירידה לא ביאה ולא יציאה ולא הליכה ולא

---

13. כידור (ז). 21. — [כי] אצל כל נוצרי [ידוע] כי... כח האב = תאר האב (יכולת). 25–26. אם שהאב [עלה] והבן [עלול]. 27. הנושאים = הנשואים.

ואיך יהיו בו תארים מובדלים? גם מי הגיד לך שהם ג׳ פירצני רישטינטי? איזה נביא התעורר על זה ואיזה פילוסוף הורני דרך מופת שכן הוא?

ועתה ראה והבן כי שקר בימיניך כי באמרך שהשלשה הן ענין אחד בפירשונה הא׳ ואין הבדל ביניהם יש לך לדעת שהשלשה ענינים אשר אתה מונה בה׳ הם ענין אחד בעצם אחד ר״ל בעצת ה׳ ואין שם לא שלשה ולא ארבעה לא תוספת ולא הרכבה אלא יחוד גמור שאין יחוד כמוהו.

ונוצרי אחד השיבו בלשון אחר ואמ׳: «אין למנות שלשה פירצוני באב אע״פ שיש בו שלשה ענינים: יכלת, חכמה ורצון מפני שאין כל אחד ואחד עושה כי פירצונה א׳ בפני עצמה כמו השלוש באלהות. ועוד בלשון אחר אין — ר״ל אחד מן השלש שהן באב ר״ל בפירשונה של אב — עושין פירצונה אחת בפני עצמה כאשר הם בה׳ שיהיו ג׳ פירשונה באב וג׳ בבן וג׳ ברוח הקדש ויהיו תשעה רק שלשה בלבד הם» ולפיכך הם מאמינים בשלשה ולא בתשעה. 252 a

והשיבותיו גם אני בשם שאין תארים הללו שהן היכולת והחכמה והרצון עושים כל אחת ואחת פירצנה בפני עצמה בעצם השי״ת והרי אין שם טירניטאט ואין שם פירשונה מובדלים ואין שם אלא יחוד גמור שאין ייחוד כמוהו.

ואם התארים הללו ר״ל שלשה פירשונ׳ שאתם מונים בשי״ת הם שמות תארים בלבד ר״ל בקריאה לבד ואין סלוק ענין ביניהם כלל ואינם ענינים בעצמם, יתהוה דבר מתואר ר״ל משם לבד יעשה דבר כלומ׳ יקבל התואר שהוא שם לבד יקבל בשר או יעשה גוף? הקשה העברי: אלו השלשה פירצונה שאתם מאמינים, איזהו גדול־המעלה האב או הבן או הרוח? אם תאמ׳ האב גדול מהבן פלוני אלהיך חסר באלהות שהרי חסר מאביו, ואם תאמ׳ שוים הם ואין זה גדול מזה יש להם גבול ותכלית; ומי שיש לו גבול ותכלית אינו אלוה. נמצא שאתם עובדים למי שאיני אלוה.

אמר העברי: ידוע הוא כי כל שני דברים שמשתתפים זה עם זה יחד והא׳ חזק מחבירו צריך שהחזק יכריח את החלש. ואתן לך משל: דע שאם אדם משים מים בתוך דם, הדם יכריח את המים וישובו המים אדומים כדמות דם. וכן אם תשים מים בתוך יין אדום היין מכריח את המים וישובו כדמות יין. ואחרי המשל הזה תדע שאם קבל האלהות בשר לפי דבריך כאשר היא אמונת הנצרים היה צריך שיכריח האלהות את לחות הבשר וישוב הכל אלהות. והנה ראינו בפלוני אלהיך כל זה להפך כי כח

1. דישטינטי. 9. עושה [פירצונה אחת בפני עצמה]. 20. כלומ׳ (יקבל) התואר. 31. שיכריח = שתכריח.

אמתת ה׳ כי אמרת שאין למנות העצם אחר שמנינו התארים כי הם עצמו ועצמו הם. וזה היה אמת אם היית מודה ביחוד ומניח מנין התארים בהאמנה שלמה ולא היית מונה שלשה כלל. אבל אחר שתחזור למנותם ההודאה שבפיך אינה כלום ויש לך למנות העצם תחלה שהוא עקר. וכחשת בטירניטאט שלך מצד אחד כי הודית שכל אחד ואין זה אחר מזה ואחר שכל דבר אחד ואין זה אחר מזה מה המנין אשר אתה מונה? גם כחשת אליאה פירשונה פאטריש אליאה פירצונה פיליאוס אליאה ספריטו שאנטו דהיינו תאר זה מובדל מזה ולפיכך הם שלשה. ועוד כחשת בקבלת הבשר ר״ל כי אמרת שלא נמצא בישו׳ אלהות רק כאשר נמצא בשאר הנביאים שנראה רוח ה׳ עליהם והראות רוח ה׳ או כח ה׳ אינו אלהות וזה לא יקרא קבלת בשר. ולפיכך הוראתך זו לא יתכן להקרא אדוניך ולא אלוה ולא בן אלוה כי לא נמצא בו אלהות רק כשאר הנביאים.

251 b גם באמרך שהחכמה לבדה היא שקבלה גשם, נמצא שהמקבל הזה היה בלי יכולת ורצון כי אחד מהשלשה תארים היה שקבל ואחר שהוא בלי יכולת ורצון אינו אלוה הואיל ואין בו שלשתן כי האלהות כן הוא לפי דעתך יכולת חכמה ורצון כלל אחד מוכלל משלשתן אחר שהוא חסר משני תארים נכבדים אי אפש׳ להיותו אלוה. וגם זו רעה חולה שהאב נשאר בלי חכמה ודעת.

וא״ת שאפילו הבן יכול וחכם ורוצה כמו האב וכן רוח הקדש א״כ צריך שיהיה כל אחד שלשה ויהיו לך תשעה אלהות; או צריך אתה לומ׳ שלא לבד החכמה קבלה גשם רק קצת האלהות שהיה בו יכולת וחכמה ורצון נפרד וקבל גשם; ותסער אמונת מאמיניך כאשר בארנו למעלה, וכבר הוכחתי ואמרתי כי זה שקר גמור כי לא יתכן להתפרד האלוהות. ואם תאמרו ששלש׳ תוארים בו: יכולת וחכם ורוצה א״כ אלהיך תשעה והרי הפריש לך שקורי׳ רודה היה עד עכשו משלש מראות ומעתה הוא מתשע.

השיב הנוצרי: «דע כי אין למטה שלש בפירשונה א׳ כי מאחר שהפירשונ׳ היא אחת גמורה כל השלשה ענינים בה הם ענין אחד ואין נופל בה מנין. אמנם הפירצונה הג׳ יאות בהם מנין אחד שזו מובדלת מזו והם מובדלים דיפירי בלעז או דיבידני והעקר רישטינטי».

אמר העברי: מי ערך את לבו לומ׳ שיש הבדל בה׳ – דורציטי בלעז ושים בו תוארים מובדלים זה מזה והלא אין לך כסיל בעולם שיאמין שיש בעצם השלם על כל השלמים שום הפך ושום הרכבה ושום תוספת;

---

5. מצד אחר (?). 11) כ[ב]שאר. 15. [ו]אחר. 20. שהיה בה . . . 21. נפרדה וקבלה. – ותסתר. 23. שלש[ה] – יכולת וחכמה ורצון. 24. [כי] רודה. 25. למטה [מ]שלש. 27. יאות בהן. 28. רישטינטי = דישטינטי. 30. ו[ל]שים.

שנראה כח השי״ת עליו או רוח הקודש בקרבו כשאר הנביאים א״כ מאי רבותיה דפלוני הנוצרי משאר אנשים ואיך תקראנו אלוה וב׳ או בן אלה?

וכפי ענינך והכל הנביאים אשר יראת ה׳ עליהם׳ אלהים המה וירבו אלהיך משערות ראשך; הרי דעתך אינו דעת כי ישראל אשר הרגו לישוע לא הרגו אלוה ולא בן אלוה כפי ההודאה אשר הודית׳ רק נביא אחר כ״ש שלא היה נביא ולא בן נביא כי הנבואה פסקה טרם בואו בימי זכריה חגי ומלאכי ונמצא שאין בדבריך כלום אלא א״כ שבא האלהות בקרב בשר ממש כהסגרת הנפש באדם׳

251 a ויקשה עליך אחר כן הפירוד והחלוק ר״ל שנמצא לפי דבריך שהאלהות עמד׳ בחלק נפרד׳ ואם לא תודה שהאלהות נסגר׳ בתוך הבשר ממש׳ לא היה פלוני נכר לעז נפנטי׳ ואין לך מעמד לא בלי ולא באלו ר״ל הן אם תודה שעמד בחלק הנפרד הן אם תכחיש והנני מוכיח עליך שענין קבלת הבשר היה פירוד וחלוק שהרי שגור בפי כל נוצרי שהחכמה היא שקבלה גשם לא היכלת והרצון ואם אין בענין פירוד׳ איך יתכן שקבלה זו בלא זו?

לא: אם אין קבלת הבשר פירוד למה תאמ׳ שהבן קבל ולא האב? ואם תודה שהאב קבל הסתכל מדברי נוצריך שאמרו שהאב עשה שליח את הבן לקבל בשר׳

לא: שאמרו שהחכמה לבדה היא שקבלה גשם לא היכלת והרצון הרי שדבריך סותרים זה את זה כי לפעם תאמ׳ שהבן שהוא החכמה הוא שקבל גשם׳ וכאשר אוכיח אליך המופת שלא יתכן הדבר שאם קבל הבן ולא קבל האב נמצא פירוד וחלוק בענין׳ תחזור ותאמ׳ אז: אין פירוד שם כי כמו שקבל הבן קבל האב כי אינם עומדים שיחלקו כי אחד הם׳ וכשאשוב ואקשה לך: איזה מהם היה שליח ואיזה מהם היה שולח׳ תסתור דבריך ותהפכם׳ שהבן הוא השליח׳ ואם הבן הוא השליח נמצא שהבן לבדו הוא שקבל גשם ונגלה ענין הבירור׳

ובענין זה סבור אתה לדחות אותי בקש לומ׳ אין זה חלוק כי לא עמד בקרב בשר ממש שיהיה בחלק נפרד ממש כי לא נמצא רק כאשר נמצא בשאר קצוי ארץ׳ ואם לא נמצא בו אלהות ר״ל שיעמוד בו בחלק נפרד ממש׳ אין זה קבלת גשם ובשר׳ גם לא יתכן לי אמר עליו «שליח» רק אם תשימוהו כשאר הנביאים אשר רוח אלהים עליהם׳ והנה אתה מכחיש ג׳ ענינים ששנים מהם עקר אמונת הנוצרים: תחלה כחשת בעצם

2׳ וב׳ = ובן׳ 4׳ אינה׳ 9׳ [אודות] הפירוד׳ 11׳ נכר = נכד׳ 15׳ לא = ל׳א׳ 18׳ ל׳א׳ 25׳ [ה]ענין הברור׳ 27׳ כי לא נמצא [בו] רק...

והשיבו קצתם כי יכולת ה׳ וחכמתו אחת היא.
וטענתי עליהם: אם כה הוא הטירניטאט שלכם בטולה.
ואחרים השיבני: «זה אחר מזה ומוחלק כל אחד מחבירו».
וטענתי עליהם עוד: א״כ הוא שתואר זה מובדל מזה ומובדל מזה יש שם כביכול הפך ואין הדעת סובלת שיש בשם דיבירסידאד חלילה לאל׳ חלילה. והיה משני פנים הללו ואמונתם הבל המה. 250 b

וכן מצות עשה ולא תעשה קורין הנוצרים פרימטיבי וינגאטיבי וההגמון הודה שה׳ אחד יחוד גמור בלי הרכבה בו והיכולת והחכמה והרצון הכל אחד עם העצם ואין תאר זה מובדל מזה.

שאלה: אם ישראל יוכיחו במופת מכח אריסטוטיל שאין שם שלשה כי אם יחוד גמור, אפשר קבלת בשר או לאו? וזה העתקתי מן החלק הא׳ של «מאמר האמונה».

תוספת ביאור: אמרת שאין קבלת בשר פרוד, כי לא נכנס האלהות בתוך בשר ממש שיעמוד בחלק נפרד כי זה אי אפשר באלהות ולא נמצא בישו׳ רק כאשר נמצא בשאר קצוי חארץ; א״כ אתה מכחיש ומכזיב קבלת הבשר ר״ל אם לא תודה שקבלת בשר הוא הסגר ממש בתוך הבשר כהסגרת הנפש בגוף, נמצאת סותר כל אמונת נוצרי והרי פלוני לא אלוה היה ולא בן אלוה, כי לפי דבריך ומשליך לא נמצא בו כאשר נמצא בשאר בני אדם המשכילים ששכינת ה׳ חופפת עליהם תמיד ונמצא בינם ועמם ואינו סר מלבם ומחשבתם מרוב השתדלותם ברשותו; ואם מפני שנראה עליו לח אלהות יותר מבמין העם נקראוהו אלוה הרי גם במשה ואליהו מצינו שנראה לח נבואת ה׳ עליהם יותר ויותר משאר בני אדם והרבה יותר מפלוני.

ומה היא קבלת הבשר כאשר תאמ׳ אתה וכל נוצריך וכי בשביל היות רוח אלהים עליו כפי מאמריך היה אלוה? ולא תכיר כי לח השם אינו השם ר״ל לח שנראה במקומות ידועים כדברי הנביאים ולח שנראה כמזרח כדברי אריסטוטיל אינו השם ר״ל אמתתו ממש אלא לח שופע מאתו.

לא: לחות השופעות מלפניו היוצאות לפעול בעולם או לעשות נסים ומופתים. אותם הלחות אינם אמתת השי״ת אלא שיוצאות מהשי״ת. וכן לח ה׳ שנראה על הנביאים הגורם העתידות או בעשותם נוראות הוא שפע רוח הנבואה ששופעת עליהם ואינו אלהות. ואם תפרש כן על אלהיך

---

7. קוראים. 18. [רק] כאשר נמצא. 19. ואינה סרה. 20. ו[מ]מחשבתם.
21. נקרא(והו) oder יקראוהו. 26. כמזרח = כמזריח (?). 27. לא = לי׳א.

תחלה שואלים אם ה׳ יכול לעשות לו אחר או לא. אם תאמ׳ שאינו יכול ישיב לך: הנה חרשת מבצרים כי אם תשים את ה׳ לואה בשאין יכול לברא לו בן אחר. ואם תאמ׳ שיכול הרי הודת שיכול וכמו שיכול כן עשאו והנה יש לו בן כמוהו ואין זה כלום כי נודה אנו תחלה שה׳ יכול לברא זולתו וחוץ ממנו כגון השכלים הנפרדים וכוכבים וגלגלים אבל לברא עצמו ר״ל להגדיל או להקטין זה אפש׳ שהוא דבר שאין השכל סובלתו והוא מכת הנמנע להיות השי״ת ממצי׳ באותו שהוא דבר נמנע כמו שהוא דבר נמנע להשיב להעדר. ועוד אם ברא׳ ברא לו השי״ת בן הרי מתחילה היה נעדר ואם היה נעדר ונברא אחר שלא היה הרי הוא יצור כשאר היצורים ואינגו מחוייב המציאות.

וכבר כתבנו כמה פעמים שסבה הראשונה אין לו תנועה כ״ש שאין בו שנוי וכ״ש שאינו מקבל התפעלות. ואם היה מקבל בשר היה בו שלשתן: שנוי ותנועה והתפעלות וא״כ קבלת הבשר הוא מכת הנמנע.

הנוצרים מאמינים בטרינטאט: אב׳ בן׳ ורוח. והנה גם זה קשה להם והיא זאת ההקדמה: כל בן מאב וכל עלול מעלה וכל עלול אינו העלה הראשונה וכל בן אינו אב והנה שניהם עלולים: הבן עלול לאביו והעלול עלול לעלתו. וידוע: כל שאינו עלה ראשונה׳ אינו בורא׳ וכל שאינו בורא׳ אינו אלוה. וא״כ הבן ששמת לשם ושמתו עליך לאלוה אינו כלום והטרינטאט שלכם בטלה לך כי הוא עלול וכל עלול אינו סבה ראשונה לכל.

ית׳ שמו שהוא מחוייב המציאות לא יתכן שישתנה לעולם לא שיתרבה ר״ל שיעשה לו בן ולא שקבל בשר ולא שיקבל חלוקה ולא שנוי ולא הפעלות. חלילה׳ חלילה׳ כי כבר ידוע שכל משתנה מתחלק וכל משתנה צריך למשנה.

אמר העברי: כבר ידוע אצל הכל אמונת הנוצרים איך היא בשי״ת להרבות לו תארים או חברים ואומרים כי הם שלשה: אב׳ בן ורוח; והאב הוא היכולת והבן הוא החכמה והרוח הוא הרצון.

וכבר שאלתי לחכמיהם על ענין אחר הנמשך בזה אם יכולת ה׳ הוא ענין אחר מחכמת ה׳ וחכמתו ענין אחר מרצונו כי ידוע שחכמת בני אדם ויכולת הם ענינים שונים. אמנם אצל ה׳ איך הם?

בחבריה(ק) Diese Stelle ist unvollständig. 15. ה׳[ת]ה. 27. מביאים [ראיות]. 30. ולדמותם. 31. (א)כתבנו. / 2. ׳אשיב לך. — כי (אם) תשים. — בשאינו. 3. הוד[י]ת. 6. זה (אפשר שהוא) דבר שאין. 7. באותו = בעצמו. 8. להשיב = לשוב. 11. ש[ה]סבה הראשונה ׳[שהוא׳השי״ת] אין לו תנועה ... 13. הוא = היא. 21. ש[י]קבל. 28—29. שחכמת בני אדם ויכולת[ם].

כפי הוראתך לא שהשרה שכינתו עליו כמו שאר הנביאים בלי האמנת השלשה. ומי היה יכול להדבק בה׳ כאשר נדבק במשה?

אמר הרמב״ם ז״ל בחלק הראשון ממורה הנבוכים בפרק י״ח: «לא יגש ולא יקרב לדבר שבעולם ולא דבר מן הדברים יקרב לו או יגש בו ית׳ שמו כי בהסתלק הגשמות יסתלק המקום ותבטל כל קריבה ונגיעה או רחיקה או הדבק או התפרד או משוש או סמיכות». כי קריבה ונגישה לא יאמ׳ בגופין וגויות שהשי״ת אין לו תנועה ולא שנוי ולא התפעלות. אמנם אצל השי״ת שהוא נבדל מכל חלקי העולם ואינו גוף ולא כח בגוף לא יאמ׳ עליו ית׳ שמו לא קריבה ולא נגיעה רק קריבת מדע ונגיעת השגה יאמ׳ בו השי״ת בענין.

«ואני קרבת אלהים לי טוב» וחבריהן (?) ר״ל בחבריהן (?) בנגיעה ונגישה כאשר הביא הרב הנזכר בפרק ההוא וענינו שהשי״ת לא יקרב לדבר כלל שאם היה מתקרב זולת עצמו היה משתנה ואצל ה׳ יתברך אין שנוי חלילה כמו שכתוב «אני י״י לא שניתי». גם אם יאמ׳ שהבשר נתקרב אל האלהות כלומ׳ שההתקרבות היה מצד בשר ולא מצד האלהות היה מקבל השי״ת הפעלות וכבר ידוע שאין אצל השי״ת הפעלות חס ושלום.

הרי מבואר שקבלת האלהות בשר נמנעת ולא אפשרית.

ועתה מקרוב התחילו קצת מהנוצרים להודות שלא קבל האלהות בשר מאם ולא נסגר האלהות בתוך גשם. רק קריבת מדע בינו לבינו ר״ל בינו לבין בנו.

וכפי תשובה זו מכחישים קבלת בשר ואין להחזיק טובה להם רק למופתי אריסטו שהכריחם לזה.

ואם כדבריהם שקרבת מדע והשגה היה ביניהן לבד לא ענין אחר׳ לא מפני זה היה ישו אלוה ולא בן אלוה כי כמה נביאים היו שהיה קריבת והשגת מדע ביניהם לבין אלהיהם ולא מפני זה היו אלוהות ולא בני אלוה ולא נולדו מבתולות כאשר תאמ׳ מבן אדוניך.

וידוע שאין להם ראיה על השלוש שהוא אחד אלא שהם מביאים מהשמש ומהאש ומהנפש. ואין בדבריהם כלום שהשמש והאש גוף והגוף אינו אחד אמתי; גם מהנפש אין ראיתם כלום כי אין ראוי למנות כחות הנפש ולדמותו אל היחוד האמתי וכל כחותיהן ומופתם על השלוש איננו כי אם זה אשר אכתבנו לך. 250 a

---

1. ש(ה)שרה. — כמו [על] שאר··· 2. (ב)משה. 3. [ו]לא [הוא יתברך] יגש (אבן תבון). 4. לדבר (שבעולם). — יגש = יגע. 6. לא יאמ׳ [אלא] בגופין. 11. וחבריה(ן). —

ואם תסתתני כאשר אתה רגיל ותאמ׳ בכח הזרוע ששניהם קדמו יחד א״כ קראו לו אח או חבר ואל יקראו בן. ואם תעשה חברים לה׳ או אחים עשה לו גם אחיות והרי ה׳ אצלכם כלל אחד אוניאון בלעז לא אחד אמתי כמו שכתבתי למעלה.

אחרת והיא כעין התשיעית והיא בלשון אחר תאמ׳ לי הבשר הזה שקבל פלני נברא היה או מתאוה היה ר״ל נברא מאין או נתהוה מיש? אם תאמ׳ שנברא מאין א״כ לא בא מזרע דוד והכתוב אומ׳ «מפרי בטנך אשית לכסא לך» שלפי דעתך על פלוני אמור. ואם תאמ׳ שנתהוה הרי כל הויה נפסד׳ כי ידוע שההפסד אח להויה.

וכבר השיבני הנוצרי ואמ׳ כי אמת שמתהוה היה ואולם נתקדש ושכנצחי.

ועניתי אם אמת שנתקדש ושכנצחי א״כ אי אפשר למות וא״כ היאך קבל מיתה?

לפי אמונת הנוצרים האב והבן והרוח הכל אחד ואין ביניהם חלוק בעצם אולם על שם קבל בשר קורין לו בן העושה רצון אביו כי ידוע כי לא נקרא בן רק כנגד האב כעבד שלא יקרא עבד רק כנגד האדון והוא הוא ר״ל הבן הוא האב והרוח נקרא אב כי הוא הסבה הראשונה ואינו נמשך מסבה אחרת אך הבן נמשך מהאב ורוח יבא ביניהם. ואם האב הוא הבן והבן הוא הרוח א״כ בקבלת הבשר נמצא שכל האלהות קבל הגשם ויבא השם מוגבל אצלך ותביא לשים אל ה׳ מדד ושעור ומי הגבילו לה? חלילה חלילה. ובאמרך שהבן נמשך מן האב ורוח הקדש נמשך משניהם הרי אתה סותר כל דבריך הראשונים בעל כרחך אתה משים חלוק כי כשתאמ׳ שזה נמשך מזה הרי זה אחר מזה כי הנמשך הוא זולת הממשיך וחוצה לו. הרי טעית מאד כי שם חלוק ורבוי.

אמר רב׳ ז״ל באמונה: כל טבע אפשרי אצלנו כי אדון הטבע יכל לשנות את הטבע אך שנוי ית׳ עצמו אי אפשר כלל והוא נמנע לגמרי. 249b

אמרו הנוצרים שהבן קבל בשר ולא האב ר״ל אח׳ מן השלשה פירשוני קבל׳ גשם ולא כלם.

הרי כמו שקבל הבן קבל האב לפי דבריהם האחרונים כמו שנתייחד ונדבק האלהות על הבן כך נחייחד ונדבק על האב כי מה הפרש יש? ומי הכריחם לומ׳ ששלשה הם והאחד קבל בשר לבד אחר שאין שם שנוי?

מ״ד (ז). / 2. יקרא(ו). 3. אצלכם. 6. מתאוה = נתהוה / vgl. Z. 8 / = מתהוה (10). 20. מדד = מדה. 24. שם = שמת.

עוד בו וכדבר כתב אריסטוטיל כל משתנה אפשרות קודמת לה בזמן וכו׳
שאלה קטנה וגדולה היא אצל המשכילים׳
אמר משה העברי אל הנוצרים: הסבה הראשונה שהוא השי״ת
הודיעני כפי דעתך יש בה שום הפך דיבירסידאד בלעז?
השיב הנוצרי: חלילה כי בשם אין בו שום הפך׳
הוסיף העברי: אם אין שם הפך אין שם רבוי כי כל דבר שיש שם
רבוי יש שם הפך ואחר שאין שם רבוי אין שם טירניטאט׳
ענה הנוצרי פיליפו שהוא רב שלהם: אם יש בו הפך כלמ׳ בדבר
שיש בו רבוי יש בו הפך אם יש שם ההפך אבל אם אין שם הפך
אע״פ שיש רבוי אין הפך׳ ולא אמר כלום כי ידוע שהרבוי יעשה מספר
וכל דבר שיש בו מספר יעשה הפך שאם לא היה מספר לא היה שנוי בו
ואחר שיש בו רבוי שעושה המספר יש בו הפך: הואיל שאצל ה׳ אין הפך
אין בו רבוי ולא מספר וא״כ בטלה הטירניטאט ובטלה אמונתכם׳
תוספת באור: המספר שיש בדברים ר״ל בכל דבר שיש בו מספר׳
והואיל וכן הוא כל דבר שיש בו רבוי יש בו מספר וכל דבר שיש בו מספר
יש בו הפך׳
אחרת והיא קטנה: כבר ידוע מה שאמור בספר ההגיון כי מסגלת
שני המצטרפים שהם נמצאים יחד בטבע וכשעלה האחד יעלה האחר
בהצטרפות האדון לעבד והאב לבן כי לא יקרא אדון מבלי עבד ולא אב
מבלי בן וכן מראשית אין קדימת שניהם יחד כי אפשר לקדום האדון לעבד
והעבד לאדון או אפשר שיהיו בזמן אחד וזה לא היה אדונו של זה וזה לא
היה עבדו של זה׳ אמנם קדם לבן בלי ספק כל אותו הזמן שלא ילדו קדם
249[a] לו אך לא נקרא אב רק אחר הולידו את בנו׳ ואחרי זאת ההקדמה יש
לסתור אמונתך מעיקרה כי הבן אשר אתה מתאר לשם אם הוא בנו כאשר
אתה אומ׳ לא היה קדמון כמוהו כי כל אב קודם לבן כאשר הקדמנו
בהקדמתנו וכן לא יקרא אב רק אחר הלידה והנה ה׳ קדם לבן אשר אתה
מאמין מתאר לו׳ ואם קדם האב הרי הבן נברא אחר ההעדר ר״ל אחר שלא היה;
ואם איננו קדמון איננו אלוה כי כל נברא אינו בורא וכל בן הוא עלול כי
מאחר שהוא בן ר״ל מאחר שקורין אותו בן בעל כרחך צריך לומ׳ שהוא
עלול לאביו וכל עלול עלה וכן כל הנבראים מסייעים אותנו «אני היום
ילדתיך» לפני לוצופיריו ׳ילדתיך׳ שהוא כמו ׳בראתיך׳. «בטרם הרים יולדו»
או «מי הוליד אגלי טל» כאשר באר הרב מורה צדק בפרק מ״ד׳

18׳ (ו)כש[י]עלה׳ 29׳ שקורין = שקוראים׳ 30׳ וכל עלול [מ]עלה׳ 32׳ בפרק

מיוחד וכסא׳ אשאלך איזה אבר מהגוף ר״ל מגוף פלוני היה מושב האל והבן מה שאתה אומ׳ שהשם מכונו של עולם ומעוט חזר להיות לו מקום ומושב והלואי מושב של רבוא אלא מושב של בשר ודם; וכתוב באדם שגם הוא בשר כלאמ׳ בזיון וגנאי׳

הקשתי להגמון ואמרתי לו׳ אתה ונוצרים מאמינים כי האלהות הם שלש פירצנו ואינך מרגיש שאתה משים מספר וחשבון בה׳ וכבר ידוע שהמספר הוא מכמות המתפרק וא״כ אתה משים כמות לה׳ וכבר התבאר שכמות ומהות ואיכות רחוקים מה׳ ועוד שהמנין מקרה וכל מקרה רחוק מה׳

אחרת אמר העברי׳ הג׳ תארים ר״ל פירצונו שאתה מאמין שאתה קורא טירנטאט צריך לך לומ׳ שהם חלוקים בענין שאם לא כן אין אתה יכול לקרא טירניטאט רק אוניטאט ומפני זה צריך אתה לומ׳ שחלוקי ענין הם ואם חלוקי בפירצוני בעל כרחך צריך אתה להודות שהם חלוקים בעצם כי כל פירצונה צריכה לעצם בפני עצמו כאשר התבאר מדברי בואיץ שאמ׳ כי פתרון פרצונה הוא ראש ונאבל נאטורה אנדיסדואה שושטאנסאה כלאמ׳ דבר שלא יקבל חלוקה וא״כ יתחייב לפי דבריו שכל פירצונה תעשה עצם אחד או תהיה עצם אחד וא״כ צריך שיהיה עצם אחד לפירצנה אחת בלבד ולא לשנים או לשלשה פירצני שאם עצם א׳ היה לשנים או לשלשה פירצוני א״כ תהיה הפירצונה דיבתאה אינדיבידנה כי היה העצם מתחזק לזאת ולזאת ר״ל שיהיה העצם מתחלק לג׳ פירצוני והיה הפך דברי בואיץ׳

ואם כדברי הנוצרים שה׳ שלש פירצוני צריך שיהיו ג׳ שושטאנסייאש
248[b] ויהיו ג׳ אלהות כל אחד זולת חבירו וזה שקר גמור חלילה לאל מרשע׳

אחרת «כל הפעולות יחייב שנוי ר״ל כל המתפעל משתנה׳ ושהפוע׳ להתפעלות ההיא בלתי המתפעל בלי ספק וזולתו הוא שעושה בו ומשנהו»׳

ואחר זאת ההקדמה תוכל להבין כי שקר הוא אמונתך כי פלוני אלהיך בעת שקבל גשם נתפעל וא״כ אינו אלוה כי האלהות אי אפש׳ להתפעל ופלוני זולתו הוא שפעל בו ושינהו׳ ולא תוכל לומ׳ שאין קבלת גשם הפעלות כי הפעלות ושנוי רב הוא מי שהוא כח נבדל לשוב כח בגוף׳

לא׳ מי שהוא שכל נבדל שב להיות שכל בחומר? ואין צריך להאריך

2׳ מעונו של עולם – «מורה» פ׳ «ע» –׳ 8׳ ש[ה]מנין׳ 14׳ ראש ונאבל = ראזיונאל Diese conj. verdanke ich Herrn G.-R. Prof. Dr. Brockelmann. 18׳ דיבתאה (?)׳ 22׳ הפעליות – אבן תבון «מורה» נ״ה –׳ – יחייבו׳ – (ר״ל כל המתפעל משתנה)׳ 23׳ לה(ח)פעל[ו]ות׳ – ההיא = ההם׳ – בלא ספק׳ [ואלו היה הוא ית׳ מתפעל בשום פנים מאופני ההפעלות היה ו]זולתו׳ – (הוא)׳ – שעושה׳ 28׳ לא = ל״א׳

אחר הקשה העברי ואמ׳: הבשר שקבל פלוני היה או מאנה או לא גם מארבע יסודות או לא?

השיב הנוצרי: בוראי כשאר בני אדם היה.

הוסיף העברי אם כן היה בו ועליו מעין הקדמון כשאר בני אדם וכבר בארתיו באריכות במאמרי ושם אמרתי שהדבר לא ימלט מאחת משני פנים והיא חלוקה הכרחית או שיהיה בו מעין הקדמון או לא יהיה. אם תאמ׳ שלא היה בו. אם לא היה אמורטלי ר״ל שלא היה אפשר למות. ואם תאמ׳ שהיה בו מעין והיה מורטאל אם כן היה אלהיך עם עין ואשמה ועוד שכמו שהיה קורטי בלעז אצל המיתה כך היה קורטי אצל השחתת הקבורה ר״ל שנפסד ונשחת בשוחתו.

לא: פלוני היה מורטאל או לא. אם תאמ לא היה — איך מת? ואם תאמ׳ היה מורטאל, אם כן היה כשאר בני אדם בכל דבר.

אחרת ידוע «כי גוף האדם בזה העולם השפל ר״ל מד׳ יסודות והנשמה העליונה ראציאונאל קשורה בו ויש אמצעיים בין הנשמה והגוף והם שני רוחות ובלשון הקוראים יקראו על הרוב רוח ונפש כי הנשמה היא החכמה ומושבה במוח הראש וממנה יצא כח כל ההרגשות ותנועת החפץ ורוח בלב ובו חיי האדם והיא המבקשת שררה להתגבר על העומדת כנגדה והיא בעלת הכעס. והנפש בכבד והיא מתאוה לאכול, ותאות המשגל ממנה». וכשם שצריכה הנפש לאמצעי בחבור האלהות גוף כך צריך האלהות
248 a לאמצעיים בחבור הבשר וכך הודו לי חכמי הנוצרים שהנפש היא שהיתה אמצעית בין האלהות והבשר.

ואחרי זאת ההצעה אוכיח איך שכמו שנפרדה הנפש מעל פלוני אלהיך כך נפרדה האלהות ממנו ומעליו כי ידוע שכל שני דברים שעמידתם וקיומם על ידי אמצעי בהסתלק האמצעי מבטל עמידתם. ואם כן הוא האלהות נסתלקה מעל אלהיך כאשר נפרדה נפשו ממנו ונשאר פגר מת. ואחר שהנחנוהו שניהם האלהות והנפש נרקב ונשחת ונפסד.

אחרת. ידוע שיש לנפש האדם כלי מיוחד מאברי האדם שהוא מושבה וכסא שלה והוא הלב על דעת רבים ויא שהראש מושבה וכסאה ואע״פ שלח שרשה בלב: ואם האלהות קבלה בשר צריך כמובן שיהא לה אבר

---

4. כ[ב]שאר. 8. עם עין = מעין. 9. קורטי = קראטו. 11. ל״א. 13. שגוף האדם — אבן עזרא — . — מהעולם. — (ר״ל מד׳ יסודות). 14. (ראציאונאל). 15. והנה הם. — שני כוחות. — הקוראים = הקדש. 17. והרוח. — [כל] העומד. 18. המתאוה. 19. (האלהות) [ה]גוף. 26. שהנח(נ)והו. 28. ויא = וי״א.

עוד טענה גדולה: אמרת שה׳ אחד ושלשה אחד והנה לפי דבריך צריך אתה לומ׳ שיהיה ענין א׳ ביניהם שיכלול השלשה להיות אחד וענין אחד הוא שיפרידם לשלשה עכשיו איזה ענין הוא שיכלול הטרינטאד להיות אחד? השיב: העצם הוא שיכלול הג׳ להיות אחד. אמרתי: ארבעה הם ג׳ תארים והעצם שכוללם והיאך אתה קורא טרינטאט יש לך לקרוא קוארטיטאט. השיב הנוצרי: לא כן כי אם הפירצונה ענין א׳ מהעצם ואינם כי אם שלשה.

אמר העברי: כי אין הפירשונה — התואר ענין אחד מהעצם הרי גם הפירשונה התואר האחד אינו ענין א׳ מהשני כי העצם את׳ והשלשה אשר מנית טעות ושגיאה והנה אין שם טרינטאט. וידוע כי כל נשוא צריך לנושא וזה מבואר אין צריך למופת גם לראיה.

ואם כדבריך שהשם עצם אחד ויש עליו תארים נושאים אין הסבה הראשונה אחד אמיתית אלא מורכבת מענינים רבים עצם ותוארים נשואים עליו והוא כלל אחד וכל כלל צריך לכולל כאשר התבאר למטה.

לא אם התאר הוא ענין מהעצם ואם תאמ׳ שהוא ענין הרי אלהיך מוחלק לחלקים ולפלגות ראובן.

247[b] ואם תאמ׳ שאינו ענין אחד א״כ התואר האחד אינו ענין אחר מן התאר השני והטרינטט שלך אינה כלום.

אחרת: הרי אתה אומ׳ שפלוני אלהיך מת ועמד משוחתו ג׳ ימים מיום ששי עד יום ראשון. עכשיו, אותם הימים שעמד שם נקרא אלוה אצלכם או לא? אם תאמ׳ שהיה אלהיך וכי היאמ׳ אלוה אל גוף מת ואם תאמ׳ שלא היה אלוה תודה על האמת כי «בוראי» היה איש מת ובתוך שוחתו נשחת ונפסד. ואם תאמ׳ שחזר האלהות והנפש בו — הם אומרים און וכי כמה פעמים ילך וישוב?

האמונה שלכם שהשם הוא ג׳ ענינים ר״ל שלשה פרצוני חלוקים בענין ולא ישלם זה אלא עם זה ואי אפש׳ להיות האחד בלי חברו. והכל הבל וריק שהרי ה׳ אצלכם מורכב משלשה ענינים ונודע מכח הקדמות אלו שקדמו שכל מורכב ההרכבה ההיא היא סבת מציאותו ואם כן צריך לסבה שימציאהו ואיננו מחוייב המציאות בעצמו כי אינו כי אם כלל אחד וכל כלל צריך לכולל אחר ולסבה אחרת.

---

8. כי אין = כי אם. 9. א׳ = אחר. — כי העצם אחד. 15. לא = ליא. 16. Vgl. Jud. 5, 15. 20. [גם בשביל] אותם הימים.

רוח הגלגל אלא נבדל לגמרי ומכל חלקיו פרטיו וכלליו. וענין זה גדול המעלה היא סתירה גדולה לכל אמונת הנוצרי.

וזה שאם ה׳ בא וקבל בשר הרי שב מלח נבדל להיות בגוף והוא שנוי גדו׳ מאד ובשי״ת אין שנוי חלילה והיה חוזר להיות לו תנועה בעצם ובמקרה וכבר הוכחנו ענין זה למעלה ר״ל שאם ה׳ קבל בשר היה לו תנועה כי היה חוזר להיות כח בגוף ולשי״ת אין לו תנועה לא בעצם ולא במקרה.

אחרת אמר העברי שמע נא איש ריבי: אתה מאמין שהאלהות בא׳ וקבל׳ גשם עתה אשא לך והודיעני כל האלהות קבל׳ גשם או קצתו כי הנה לא ימלט הענין בשתי פנים והיא חלוקה הכרחית אם תאמ׳ כל האלהות— נמצאת משים מדה ושעור וגבול למי שאין בו כל אלו ר״ל לא מדד ולא שעור ולא גבול. ואם תאמ׳ קצת האלהות קבל׳ בשר נמצא׳ משים חלוק ופרוד בדבר שלא יתפרד ולא יקבל חלוקה.

247[a] ועל טענתי זאת השיב אח קטן שמו אח פליפ׳ ואמ׳ אמת כי כל האלהות קבל׳ בשר ולא קצת האלהות אבל יש דבר באלהות שקבל גשם והוא אחד מן הפירצונה.

וטענתי עוד עליו הרי אתה אומ׳ שהלשה מוחלקים בענין אע״פ שהם בעצם אחד והעצם אחד. ואם אחד מהפירשונה קבלה גשם הרי יש פרוד וחלוקה כי הפירצונה מן האלהות הוא כפי דבריך והדרן קושיא לדוכתיה שקצת האלהות עמד מפני עצמו כמו שהיה מאז ומלפנים בלי גשם וקצתה קבלה גשם.

לא הרי אתה אומ׳ שאין הפירצונה ענין א׳ מהעצם והעצם הוא אחד ואחר שהעצם הוא אחד צריך אתה לומ׳ בעל כרחך שקצת האלהות קבל גשם ועדין הארגומינטו שלי עומד במקומו. ורבים אמרו שכל האלהות היה שם כשקבל גשם והנה ישימו מדה וגבול לשם.

ופרכא אחרת שא״כ הוא האב קבל בשר כמו הבן ולמה יאמרו שהבן קבל בשר ולא האלהות האב ואם כל האלהות קבלה גשם הרי שמתם שעור ומדה לה׳ למי שאין לו תכלית ר״ל אינפיניטו איך שב לכנס בגוף קטן להיות פיניטו ?

ואם יאמ׳ אמת שכל האלהות היה שם אמנם לא כל האלהות קבלה גשם בעל כרחו יבא לשים חלוק ופרוד ויאמ׳ שקצת היה שקבלה גשם וחזר הדין.

---

3. להיות [כח] בגוף. 5. היתה לו תנועה. 8. קצתו = קצתה. 10. מדד = מדה. 16. שה[ש]לשה. 21. לא = ל״א = לשון אחר. — א׳ = אחר. 24 = 30. היתה. 30. ויאמ׳ = ויי״א = ויש אומרים.

שהשגחת ה׳ עליהם בלבד הם קיימים לעולם ולעולמי עולמים כ״ש באותו אדוניך לו היה בקו הדין לשלוט בו מיתה.

ואחרים השיבו: לא היה האלהות בו בדרך פורמא צורה כעין הנפש באדם על כן היה אפשר למות.

ותשובתי זו היא: אם קבלת הבשר אינה כדרך צורה פורמא בלעז כלמ׳ לא כח בגוף ולא דבוק ולא שתוף א״כ לא נשארה שם דרך לקבלת הבשר והנה הכל הבל ורעות רוח.

וכבר נתבוררתי מהם כי לא יודע אצלם קבלת הבשר איך היתה רק מה שאמרת לקבל׳ הבשר אינה שנוי כי לא ירד האלהות לקבל הבשר רק הבשר נתעלה ונדבק אל האלהות והשנוי לא היה בו כי אם בשר כל זה
246b איננו שוה כי נמצא לפי דבריך שהאלהות קבל׳ הפעלות ר״ל שאעפ״י שתאמ׳ שאלהות לא נשתנה כי אם הבשר הוא שנתעלה ונתקרב אל ה׳ אעפ״כ לא יועיל לך מאומה כי עם כל זה יהיה הדבר שנוי אחר שיש בו להיות אחד הבשר והאלהות — הפעלות — פסיאוני בלעז — חלילה חלילה מה שלא יאות בשם חלילה.

וכבר הודה אלי החכם פיטרו דבירביאה ואמ׳ כי בהאמין הנוצרי שהאלהות קבלה גשם יבאו לשים אל ה׳ הפעלות ותנועה ושנוי מה שאין בו חס ושלום. ואם תאמ׳ שגם גשם האלהות לא היה הפעלות בהתקרב הבשר אליו כי לא נשתנה בעצמו דבר׳ הנה מצד הבשר יש שנוי ומצד האלהות אין שנוי א״כ קבלת הבשר אין כלום אחרי שאין דבוק שהרי אתה אומ׳ שהבשר והאלהות לא נתחייבו להיות אחד ונמצא שאותו האיש היה אדם ולא אל וגופו בשר ולא רוח ואתם שמאמינים בו תאמינו לרוח כי לא נמצא בו רק מה שנמצא בשאר הנבראים כי לא בהתקרב האדם אל המלך הוא מלך ולא בן המלך וקריבת אלהים אינה כי אם קריבת מדע.

אחרת עוד כתב רבינו משה ז״ל בפ׳ שני בחלק שני ממאמרו היקר כי אריסטוטיל הוכיח מלח מופתים מבוארים מציאות הסבה הא׳ ועוד הוכיח שהסבה הראשונה שהוא השי״ת איננה גוף ולא כח בגוף ר״ל לא כח מתפשט בגוף ומתחלק בו כחום באש לא כח בלתי מתחלק כנפש וכשכל אלא כח נבדל ר״ל נפרד לעצמו ונבדל מכל חלקי העולם ואין לו ית׳ שתוף עמהן. הפך דברי אומת הצבאה שהיו אומ׳ שהשי״ת הוא כח הגלגל והוא

---

3. הי[ת]ה. 10. בו = בה. — בבשר. 16. הנוצרים. 18. שגם [גשם] באלהות. — היה = היתה. — [בה] הפעלות. 19. אליו = אליה. — בעצמה.

ואם תאמ׳ הנפש אשר באותו האיש אשר הוא שכלו נתקרב אל ה׳ ונעשה בנו כי מפני זה ר״ל מפני קרוב זה נעשה כך ? וכך איננו אפי׳ נכדו ולא נכדו שהרי משה ואליהו נתקרב שכלם אל ה׳ ית׳ יותר ויותר ממנו ולא מפני כן נקראו בני אלהים.

והנה אראה לך שאפי׳ זאת אינה אמונתכם שהרי אתם מודים שהבן קבל בשר ולא האב לא שאחת מן הפירצני קבלה הגשם ולא כלם ואם 246[a] כדבריך שלא נסגר האלהות בו ממש אלא כדקאי קאי מדוע נאמרו בפה אחד שבן קבל ולא האב אלא אחר שאתה אומ׳ שהבן קבל האב בעל כרחך עמד כחלק נפרד ונסגר בתוך ציינו.

ומי הכריחכם ששלשה הם והאחד קבל בשר בלי האמנת שלשה ומי היה יכול להדבק בשם כדרך משה ושאר הנביאים ?

עוד: מי הביאכם לומ׳ שנולד בלי זווג ובלי הפסד בתולים ובתולה מלפנים ובתולה לאחר כן ושעלה בשרו משוחתו למרומים אחר שלא נמצא בו רק מה שנמצא לשאר הנבראים אין בו מכל העניינים הנזכרים הללו כלום. ומה היא הקארניסייון שאתם אומרים ודבריכם סותרים זה את זה והלא אמר אגושטין «כל כך היה הכח שלואניטיטי» ר״ל שנתיחד ה׳ עם הבשר שעשה האלהות בשר והבשר אלהות ואם «כל כך» נתיחד האלהות בו בעל כרחך היה לאלהות שבו תנועה ואם היה לו תנועה היה לו שנוי וכל משתנה מתחלק מה שאי אפשר בשם ית׳ חלילה ואין זה כי אם עורות לעיניכם.

ידוע שנר קטן מאיר חצי מיל ואכסדרה גדולה נר אחד מאירו ומזהירו כ״ש שמזהירו אור השמש יותר ויותר, ואם נשמת אותו האיש ונותרה בו האלהות ולא נתפרדה ממנו א״כ אי אפש׳ בו מיתה.

ועל זה השיבני הנוצרים ואמ׳ שידוע שחיי הגוף הם מכח הנפש והנפש היא שפקודתה על חיי בני אדם — אופינאצייון בלעז — ובעוד שהנפש היה בו באותו האיש עשתה האופינצין שלה אמנם האלהות שבו לא היתה פקודתו להחיותו.

ואמרתי לו איך לא תבוש מלדבר כזה והלא ידוע שהשי״ת הוא חיי העולם בכללו הן מדרך חכמה הן מדרך נבואה שנאמ׳ «וישבע בחי העולם» כלומ׳ נשבע בה׳ שהוא חיים של עולם ואומ׳ «ואתה מחיה את כלם». ואם היתה האלהות דבוקה בו לא היתה בו אפשרות מיתה והרי העליונים מפני

---

2. ו]כי מפני זה··· 3. ולא [בן] נכדו. 6. לא = ל״א = לשון אחר. 9. ציינו[ז]. 16. שלואניטיטי = של האוניטיטי. — שנעשה. 21. [נתפרדה ממנו]. 24. היתה. 25. פקודתו = פקודתה. 30. והרי = כי הרי.

וגם הוא השיב הבל כי ידוע כי כל מנין ומספר הוא מכמות המתפרק כאשר אמ׳ אריסטוטיל שהמנין והדבור הם מכמות המתפרק ולא מכמות המדבק וחלילה שיהיה בשי״ת לא מנין מתפרק ולא מנין מתדבק.

וכבר השיבני חכם א׳ ואמ׳ «והלא אריסטוטיל כתב שהשכלים מנינם כך׳ וכך נמנין הגלגלים». גם אני השיבותי כן: אמת על ידי עלות ועלולים וא״כ יש לך להודות כי האב עלה והבן עלול ולא נוכל להשכיל בהם מנין רק ע״י התנועה כי השכלים הם המניעים את הגלגלים ומכח תנועתם יודע מספר השכלים ושהן עלות ועלולים וא״כ יש לך להודות כי האב עלה והבן עלול וכדרך זו מנין באלהיך.

הקדמה «ו»: «כי התנועות מהן בעצם ומהן במקרה ומהן בהכרח ומהן בחלק והוא מין שבמקרה אמנם אשר בעצם בהעתק׳ הגוף ממקום למקום ואשר במקרה כמו שיאמ׳ בשחרות אשר בזה הגשם שנעתק ממקום למקום ואשר בהכרח כתנועת האבן למעלה במכריח יכריחנה על זה ואשר בחלק כתנועת המסמר בספינה יאמ׳ שכבר התנועע המסמר ג״כ וכן כל מחובר כשיתנועע בכללו יאמ׳ שחלקו כבר התנועע».

ואחר זאת ההקדמה יש לי להוכיח כי אמונתם אמונת תהו.

וזה אם האלהות השתתפ׳ בגשם צריך אתה להודות שכמו שהתנועע הגוף התנועע האלהות כתנועת המסמר בספינה או כתנועת התרן אשר בה וזה פאלשידאד׳ כי לשם ית׳ אין תנועה כי כל תנועה שנוי כמו שהקדים החכם בהקדמת ׳ה׳.

ובזה השיבני הנוצרי ואמ׳: «חס ושלום שאמונתנו היא שנסגר האלהות בתוך בשר כהסגרת הנפש בו כי אם היתה אמונתנו כך היינו צריכים להודות שיש שם תנועה לאלהות כמו לבשר שכל אמונתנו שהאלהות לא התנועע אלא על עמדו עמד ולא בקרב בשר רק הבשר שנתעלה ונתקרב אל האלהות ונעשה בנו׳ אלוה׳ ובן אלוה».

ואני השיבותי: זה אינו יכול להיות מכמה פנים; תחלה לא יקרב אל האלהות דבר כאשר הוכיח החכם בפרק מן החלק הראשון משונו: «לא הוא ית׳ יגש ולא יקרב לדבר ולא דבר מן הדברים יקרב לו או יגש בו ית׳ כי בהסתלק הגשמות יסתלק המקום ונתבטל כל קריבה ונגיעה או רחיקה». וגו

3׳ המ[ת]דבק׳ 5׳ נמנים׳ 8׳ ושהם׳ 10׳ מהן (אבן תבון) במקרה׳ 11׳ [ממה] שבמקרה׳ — ואמנם׳ — בהעתק׳ — הגוף = הגשם׳ 13׳ אל מעלה׳ 14׳ [כי כשתתנועע הספינה] יאמ׳... 15׳ שיתנועע׳ — שכבר חלקו׳ 23׳ אמונתנו [הוא]׳ 24׳ ולא [בא] בקרב׳ 25׳ נעשה׳ 27׳ משונו = ולשונו׳. Diese conj. verdanke ich Herrn Prof. Dr. Heinemann׳ 28׳ יגע (אבן תבון)׳ 39׳ ותבטל׳

ט ע נ ו ת.

245 a אלו הטענות שלקטתי אני הצעיר משה בר שלמה מסלירנו מכח המאמ׳ היקר שחבר ר״מ ז״ל הקדמת י״ו שהביא החכם השלם ר״מ ז״ל מכ״ה הקדמות שהקדים אריסטוטיל «כי כל מה שאינו גוף לא יושכל בו מנין אלא א״כ יהיה כח בגופו וימנו אישי הכחות ההם בהמנות החמרים שלהן או נושאיהם ובעבור זה הענינים הנבדלים אשר אינם גוף ולא כח בגוף לא יושכל בהם מנין כלל אלא בהיותם עלול ועלולים».

והנה ראה והבן כי ההקדמה הזאת שכבר נעשת במופת כמו שנעשו מופתים על כלם סותרת אמונת הנוצרים ר״ל שהמנין אשר אתה מונה באלוהות ר״ל הטירנידאד אשר אתה מאמין אמונה הבל ורעות רוח עמך שאם בשכלים הנפרדים אין בהם מנין להמנות כדרך הנמנים אלא א״כ ימנו עלות העלולים כ״ש וכ״ש אמתת חשם המיוחדת בכל דרך יחוד ואין תאר נוסף על אמתת עצמו לבד אם מודה שהאב עלה והבן עלול ואם תודה שהבן עלול תתרחק מן האמת אז יותר ויותר כי לא יתכן אז שיהיה בן אלוה.

וכבר הקשתי זה לפני החכם הנוצרי ניקולאב דיובינצה ואמ׳ הפלוסוף אינו אומ׳ שלא יהיה בו מנין אלא שלא יושכל בו מנין שאם היה בו מנין או מספר היה השכל רואה אותו מיד ומשכילו אכן מפני שאין בו לא יושכל בו והפלוסוף שאחז זה הלשון ר״ל שאמר לא יושכל בו מנין ולא אמר שאין בו מנין מפני שידע שיש בשכלים הנפרדים מנין מצד אחר והוא מצד עלות ועלולים אולם מדרך אחרת אין בהם מנין כי השכל מרחיק שיהיה מהם מנין מדרך אחרת.

ועוד נראה לי שהחכם שתפש לשון «לא יושכל» מפני שהשכלים הנפרדים אי אפשר לו לאדם להשיגם אלא בשכל יתכן לא יוכל אדם למהותם אלא בשכל שאין דברים שיראו לעין או גופים מוחלטים שימנו ביד אמנם השכל הוא המשכיל בהם ויודע אותם ויודע שאין בהם מנין מצד עצמם רק מצד עלות ועלולים ומפני זה תפש לשון זה. ואם יבא לומ׳ הנוצרי שיש בסבה הא׳ מנין מצד זה ר״ל מצד עלות ועלולים יעלה בידו חרש נשבר כי יעשה אלוה עלול.

245 b ונוצרי אחד השיב לי: «הפלוסף שאמר שלא יושכל בו מנין מתפרק אבל יש בו מנין מתדבק».

---

2. ר״מ = רבי משה בן מימון. 4. בגוף (אבן תבון). — שלהם. 5. הענינים. 6. עלות ועלולים. 9. אמונת־הבל. 11. שאין. 12. תודה. 13. [ה]בן. 21. תפש. 23. שאינם. 28. [ר״ל מנין] מתפרק.

Lebenslauf.

Ich, Stanislaus Simon, bin am 3. März 1907 in Lodz als Sohn des Kaufmanns Max Simon und seiner Ehefrau Solomea geb. Nower geboren. Mai 1926 absolvierte ich das II. Jüdische Gymnasium in Lodz (gegr. von Herrn Rabb. Dr. M. Braude) und studierte seitdem Philosophie, Geschichte und Kunstgeschichte an der Schlesischen Friedrich Wilhelms-Universität in Breslau und jüdische Theologie an dem Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminar. Oktober 1928 bestand ich eine Ergänzungsprüfung in 6 Fächern im Rahmen der Reifeprüfung eines preußischen Realgymnasiums am Deutschen Institut für Ausländer a. d. Universität Berlin. Das Doktorexamen bestand ich am 4. Februar 1931.

Es ist mir an dieser Stelle eine angenehme Pflicht allen meinen Lehrern, besonders den Herren Professoren: Baur, Kühnemann, Landsberger, Köbner, Aubin und Heinemann für die Förderung meines Studiums zu danken. Ferner danke ich dem Oberbibliothekar des Jüdisch-Theologischen Seminars, Herrn Seminardozent Dr. I. Rabin, der mir die Benutzung der in der Bibliothek des Jüd.-Theol. Seminars befindlichen Handschrift der „Einwendungen" ermöglichte.